امانويل كنت

فلسفة القانون والسياسة

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر

وكالة المطبوعات

٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

فلسفة القانون والسياسة

امانويل كَنْت
— ٣ —

فلسفة
القانون والسياسة

تأليف
الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر
وكالة المطبوعات
ص. ب. ١٠١٩
الكويت
١٩٧٩

١

نظرية الحق *

أشرنا من قبل إلى أن كنت أصدر في سنة ١٧٩٧ كتابا بعنوان : « ميتافيزيقا الأخلاق ، في قسمين ... القسم الأول : الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحق . القسم الثاني : الأسس الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة

لكن الطبعة الأولى من هذين القسمين ظهرت سنة ١٧٩٧ أيضاً بعنوان : « الأسس الميتافيزيقية لنظريق الحق ، تأليف امانويل كنت ، كنجسبرج ، عند الناشر فريدرش نيكولوفيوس » وتلت ذلك طبعة ثالثة في السنة التالية ١٧٩٨ تشتمل على ضميمة مؤلفة من ملاحظات توضيحية قصد بها إلى الرد على الاعتراضات التي أثارها بوترڤك Bouterwek في نقد للكتاب نشره في « مجلة العلماء » في جتنجن .

لكن كنت سبق له أن عالج موضوع فلسفة الحق مراراً عدة في دروسه ومحاضراته ، متناولاً خصوصاً الحق الطبيعي (القانون الطبيعي) على الأقل احدى عشرة مرة ، بين محاضرات العام الجامعي ٦٧/١٧٦٦ وعام ١٧٨٨ ،

---

* الكلمة الألمانية (ونظيرتها الفرنسية : droit) Recht تدل على الحق ، وعلى القانون . ومن هنا يختلط الكلام عن كليهما دائماً . ولهذا نرجو من القارىء العربي أن يفهم المعنيين معاً حين نستخدم أحد اللفظين .

(١) **Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.** Von Immanuel Kant, Kösnigsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797.

فضلاً عن إشارته إليه في ثنايا كلامه عن الفلسفة الخلقية بوجه عام [1] .
لكن باول ناتورب P. Natorp الذي قارن بين المحاضرات عن القانون الطبيعي في الفصل الدراسي الصيفي لسنة ١٧٨٤ وبين كتاب « نظرية الحق » يرى أن بين الكتاب والمحاضرات اختلافاً ظاهراً ؛ وأن كليهما استعار خطته من كتاب قانون الطبيعة Ius Naturas تأليف آخنفل Achenwall ، وكذلك المصطلحات القانونية .

وكتاب « نظرية الحق » (القانون) يتألف من قسمين : احدهما يتناول القانون الخاص ، والثاني يتناول القانون العام . وقد قدّم لهما باستهلال ، ومقدمة إلى ميتافيزيقا الأخلاق ، ومقدمة إلى نظرية الحق (القانون) .

ويهمنا من هذه المقدمات تمييزه بين القانون والأخلاق . يقول في هذا الصدد إن « التشريع الأخلاقي (حتى لو أمكن أن تكون الواجبات خارجية) لا يمكن أن يكون خارجيا ؛ أما التشريع القانوني فهو الذي يمكن أن يكون خارجياً . فالوفاء بالتعهد المعطى في عقد هو واجب خارجي ، لكن الأمر بفعل ذلك فقط لأنه واجب دون مراعاة لأي اعتبار آخر لا ينتسب إلا إلى تشريع باطن [2] » .

في القسم الأول يعالج العلاقة بين القانون الخاص أو الطبيعي ، وبين القانون العام خصوصاً القانون (الحق) السياسي . وأما القانون الخاص فيتناول ما يخصني ويخصه بوجه عام ، أي حقي وحقه . ويميز كنت بين الملك الحسّي ، وبين المِلْك العقلي : فالأول هو أن يكون الشيء المملوك بين يديك ، والثاني هو أن تملك الشيء دون أن تحوزه بالضرورة بطريقة مادية ، أي أن تحوزه

---

(١) E. Arnoldt : **Kritische Exkurse in Gebiete der Kant-Forschung.** Konigsberg, pp. 644 sqq., 1894.

(٢) « نظرية القانون » . = ٩٤ من الترجمة الفرنسية التي قام بها A. Philonenko في باريس سنة ١٩٧١ عند الناشر Vrin

بمنأى عن شروط الزمان والمكان . يقول كنت : « الملك العقلي (إذا أمكن ذلك) هو الملك بدون حيازة [1] » ولكي يكون الشيء ملكي يكفي أن أستطيع التصرف فيه دون الإضرار بالغير ، كذلك يقال عن الشيء إنه ملكي إذا أضرّ الغير بي باستعماله إياه .

وفي القسم الثاني يتناول القانون (الحق) السياسي ، والعلاقة القانونية بين المواطن من ناحية ، والوطن والأجنبيّ من ناحية أخرى . ويفصل القول في القانون العام ، ويكسر هذا الفصل على بابين : باب خاص بالقانون الدولي ، والآخر خاص بالقانون الكوني أو العالمي . وفي هذا القسم الثاني كشف كنت عن حرية عقلية عالية ، وأبدى آراءً جيدة ، فأما القسم الأول فكان فيه قليل الأصالة ، خاضعاً لآراء آخنقل وغيره من أصحاب النظريات في القانون .

---

(1) « نظرية القانون » = ١١٩ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

فضلاً عن إشارته إليه في ثنايا كلامه عن الفلسفة الخلقية بوجه عام [١] .
لكن باول ناتورب P. Natorp الذي قارن بين المحاضرات عن القانون الطبيعي في الفصل الدراسي الصيفي لسنة ١٧٨٤ وبين كتاب « نظرية الحق » يرى أن بين الكتاب والمحاضرات اختلافاً ظاهراً ؛ وأن كليهما استعار خطته من كتاب قانون الطبيعة Ius Naturas تأليف آختقل Achenwall ، وكذلك المصطلحات القانونية .

وكتاب « نظرية الحق » (القانون) يتألف من قسمين : احدهما يتناول القانون الخاص ، والثاني يتناول القانون العام . وقد قدّم لهما باستهلال ، ومقدمة إلى ميتافيزيقا الأخلاق ، ومقدمة إلى نظرية الحق (القانون) .

ويهمنا من هذه المقدمات تمييزه بين القانون والأخلاق . يقول في هذا الصدد إن « التشريع الأخلاقي (حتّى لو أمكن أن تكون الواجبات خارجية) لا يمكن أن يكون خارجيا ؛ أما التشريع القانوني فهو الذي يمكن أن يكون خارجياً . فالوفاء بالتعهد المعطى في عقد هو واجب خارجي ، لكن الأمر بفعل ذلك فقط لأنه واجب دون مراعاة لأي اعتبار آخر لا ينتسب إلا إلى تشريع باطن [٢] » .

في القسم الأول يعالج العلاقة بين القانون الخاص أو الطبيعي ، وبين القانون العام خصوصاً القانون (الحق) السياسي . وأما القانون الخاص فيتناول ما يخصني ويخصه بوجه عام ، أي حقي وحقه . ويميز كنت بين الملك الحسّي ، وبين الملْك العقلي : فالأول هو أن يكون الشيء المملوك بين يديك ، والثاني هو أن تَملك الشيء دون أن تحوزه بالضرورة بطريقة مادية ، أي أن تحوزه

---

(١) E. Arnoldt : **Kritische Exkurse in Gebiete der Kant - Forschung.** Konigsberg, pp. 644 sqq., 1894.

(٢) « نظرية القانون » . = ٩٤ من الترجمة الفرنسية التي قام بها A. Philonenko في باريس سنة ١٩٧١ عند الناشر Vrin

بمنأى عن شروط الزمان والمكان . يقول كنت : « الملك العقلي (إذا أمكن ذلك) هو الملك بدون حيازة [1] » ولكي يكون الشيء ملكي يكفي أن أستطيع التصرف فيه دون الإضرار بالغير ، كذلك يقال عن الشيء إنه ملكي إذا أضرّ الغير بي باستعماله إياه .

وفي القسم الثاني يتناول القانون (الحق) السياسي ، والعلاقة القانونية بين المواطن من ناحية ، والوطن والأجنبيّ من ناحية أخرى . ويفصل القول في القانون العام ، ويكسر هذا الفصل على بابين : باب خاص بالقانون الدولي ، والآخر خاص بالقانون الكوني أو العالمي . وفي هذا القسم الثاني كشف كنت عن حرية عقلية عالية ، وأبدى آراءً جيدة ، فأما القسم الأول فكان فيه قليل الأصالة ، خاضعاً لآراء آخنقل وغيره من أصحاب النظريات في القانون .

---

(١) « نظرية القانون » = ١١٩ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

٢

نظرية القانون الطبيعي

ولفهم نظرية كنت في القانون ينبغي أن نشير إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بها .

لقد كان يسود ألمانيا — وأوربا بعامة — في ذلك الوقت ، أي في القرن الثامن عشر ، مذهب أو مدرسة القانون الطبيعي ، وهي مدرسة يعد مؤسسها الأول أو ملهمها هو جروتيوس Grotius (١٥٨٣ — ١٦٤٥) الذي كان كتابه « في قانون الحرب والسلام » هو المتن Manuel المقرّر في كثير من الجامعات الألمانية . ولئن كانت الفكرة قديمة نجدها عند الرواقية الذين وحدوا بين القانون الطبيعي وبين الخير الأسمى ، كما نجدها عند القديس توما في الفصل الذي عقده للبحث في العدالة [١] لكن في العصر الحديث [٢] فقط ، ابتداء من القرن السابع عشر وخصوصاً في القرن الثامن عشر ، احتلت نظرية القانون الطبيعي مركز الصدارة بل والسيادة في فلسفة القانون . وصار القانون الطبيعي يدرس مادة قائمة بذاتها ، لا بمناسبة القانون الديني أو القانون الوضعي . وخصصت له كراسي في كليات الحقوق سواء في الجامعات وفي المعاهد في بعض الدول البروتستنتية . وساعد على تنمية الاعتقاد بامكان معالجته

---

(١) St. Thomas : **Summa theologica** II, 2, 57.

(٢) راجع : Otto von Gierke : **Natural law and the Theory of Society : 1500 - 1800.** 2 vols. engl. transl., Cambridge University Press, 1934.

بطريقة هندسية ، أعني استدلالية عقلية ، بحيث يكون في النتائج من اليقين بقدر ما في المبادئ. ثم صار القانون الطبيعي أساساً في القانون العام السياسي المحلي والدولي ، وعلى أساسه أقام هوبز نظريته في السيادة ، ولوك رأيه في أنه « لا ضرائب بدون تمثيل نيابي » ، وروسو مذهبه في الارادة العامة أو الجماعية . ثم تطور القانون الطبيعي إلى ما عرف في الثورة الفرنسية وفي وثيقة حقوق الإنسان الأميركية باسم : حقوق الإنسان ، فتحوّل التأكيد من الواجبات إلى الحقوق .

وعلى رأس الذين بنوا النظرية الحديثة في القانون الطبيعي ينبغي أن نذكر توماس هوبز Hobbes (١٥٨٨ — ١٦٧٩) الذي رأى أن المجتمع المدني إنما يقوم على فكرة المحافظة على النفس . وأنكر أن يكون الإنسان اجتماعياً بطبعه كما قال أرسطو ، وقال إن الإنسان إنما اضطر إلى تكوين المجتمع المدني بدافع مصلحته في المحافظة على نفسه . وقرر أن القانون الطبيعي ، الذي يحدد واجبات الإنسان ، مستمد من حقه الطبيعي في المحافظة على نفسه ، وهو حق مطلق بينما سائر الواجبات نسبية مشروطة. ولما كان الناس متساوين في رغبتهم في المحافظة على أنفسهم ، فإن الناس بطبعهم متساوون : ولهذا لا يوجد تدرج طبيعي بين الناس في طبقات ، ومن هنا فإن الحاكم هو مجرد شخص ينوب عن الباقي في المحافظة على الناس .

وجاء في إثره جون لوك John Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤) فرافأه على قوله بأن القانون الطبيعي ليس متطوراً في عقول الناس ، وإنما هو ناشىء عن اتفاق الناس . واعتماداً على فكرة المحافظة على النفس استنبط لوك الحق الطبيعي في الملكية ، أي في اقتناء الأشياء ، وهو حق طبيعي أصبح في داخل المجتمع المدني حقاً طبيعياً في الملكية بدون حدود . والملك يقتنى عن حق أولاً بالعمل ؛ لكن في المجتمع المدني لا يعود العمل هو معطى الحق في التملك ، وإن كان مصدراً لكل قيمة . ومن هنا كانت نظرية لوك في القانون الطبيعي هي الأصل في النظرية الرأسمالية .

كذلك اعتمد جان جاك روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨) على هوبز في نظريته في المحافظة على النفس كأساس للمجتمع المدني . لكنه استنتج منها أن لكل شخص خاضع للقوانين الحق الطبيعي في إبداء رأيه في سن القوانين ، بأن يكون عضواً في جمعية تشريعية ذات سيادة . وكل الخاضعين للقوانين يحددون ما يجب وما لا يجب أن يُفْعَل . وبهذا نضمن عدالة القوانين وكونها معقولة ، ومتفقة مع حرية الجميع والتساوي فيما بينهم . وأنكر روسو أن الإنسان حيوان عاقل ، ووجد أن خاصية الإنسان المميزة هي قابليته للكمال ، ومعنى هذا أن من الممكن اصلاح الجنس البشري .

هذا في ميدان فلسفة القانون الطبيعي . أما في ميدان فقه القانون الطبيعي فالرائد الأول هو جروتيوس . فكتابه « في قانون الحرب والسلام » de jure belli ac paeis قد وضع الأساس الراسخ للقانون الطبيعي بالمعنى المحدّد ، وللقانون الدولي . وجعل من القانون الطبيعي الأساس في القانون الدولي : لأنه بدون الاقرار بوجود قانون طبيعي يفرض نفسه على جميع الناس ، لا يمكن وضع قانون دولي شامل للدول والأديان المختلفة . وميزة جروتيوس الرئيسة هي انه لا يقيم القانون الطبيعي على المبادىء مجردة ، كما فعل الفلاسفة الذين أوردنا ذكرهم ، بل اعتمد على التجربة الإنشائية كما عبرت عنها النقول traditions اللاهوتية والانسانية والرومانية والتاريخية . واعتقد أن بعض المبادىء والنظم (المؤسسات) القانونية توجد في جميع الأنظمة التشريعية والقانونية . وكانت معرفته الهائلة بالقوانين الأجنبية مما مكنه من المقارنة واستخراج المشترك فيما بينها ؛ واتخذ من هذه الأمثلة الموجودة في سائر شرائع العالم شواهد لتأييد نظرياته .

ويتلوه في ميدان فقه القانون الطبيعي صمويل فون پوفندورف Samuel von Pufendorf (١٦٣٢ — ١٦٩٤) بكتابه الرئيسي : « في قانون الطبيعة والدول » de Jure naturae et gentium (نشره سنة ١٦٧٢) . رأى پوفندورف أن القانون الطبيعي أمرٌ مغروز في العقل الإنساني . ورأى قاعدة القانون الطبيعي في « اجتماعية » Socialitas ، الإنسان إذ لا يستطيع

الإنسان أن يعيش منعزلاً في « بلاهته » imbecillitas . وهذا القانون الطبيعي صالح لجميع الناس على السواء . وفصل بينه وبين القانون اللاهوتي ، مما أوقعه في نزاع حاد مع اللاهوتيين ، ولكنه حمل عليهم بتهكم لوذعي لاذع (راجع كتابه Eris Scandica سنة ١٦٨٦) وأقام مذهباً منظماً في القانون يبدأ من الشخص إلى الدولة مروراً بالبيت والأسرة .

ثم من بعده جاء فولف Wolff (١٦٧٩ – ١٧٥٤) في كتابه Institutiones juris naturalis et gentium (« نظم القانون الطبيعي والدولي ») فساد تدريس القانون في الجامعات الألمانية في النصف الأول من القرن الثامن عشر والربع الثالث منه .

ويرى ڤليه [٢] Michel Villey أن التشابه بين « نظرية القانون » لكنت و « نظم القانون الطبيعي والدولي » لڤولف كبير بارز سواء فيما يتعلق بالمنهج ، والمصطلح اللغوي ، وأحياناً كثيرة فيما يتعلق بالخطة ، ومن هنا استنتج أن كنت قد وضع أمامه كتاباً من الكتب التي ألفتها مدرسة ڤولف في القانون الطبيعي : إذ كلاهما منطلق من معان مستعارة من الفلسفة الخلقية : معنى الواجب ، الالتزام ، نسبة الأفعال الإنسانية إلى فاعليها ، حرية الشخص . وكلاهما حريص على أن يطبّق على القانون العمليات العقلية الخاصة بالاستنباط المحض . وكلاهما يستخدم نفس اللغة ذات النزعة الفردانية ، على أساس

---

(١) راجع عنه :

a) Hans Welzel : Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Heidelberg 1930, 2, Aufl. Berlin, 1958.

b) Erik Wolf : Grosse Rechtsdenker der deutschen Geitesgeschichte Tubingen, 1939, 4. Aufl. ebenda, 1963.

c) Horst Rabe : Naturrecht und Kirche bei Samuel von Pufendorf. Tübingen, 1958.

(٢) راجع مقدمته لترجمة فيلوتنكو الفرنسية لكتاب « نظرية القانون » كلنت ، ص ٩ ، باريس ، فران ، سنة ١٩٧١ .

فكرة الشخص ، وحرياته ، وقدراته ، وحقوقه الذاتية .

صحيح – هكذا يتابع ڤليه – أن كنت أحدث انفصالاً عن مدرسة القانون الطبيعي ، لأن نظرية كنت في القانون تريغ إلى أن تكون ميتافيزيقية قبلية بينما مدرسة القانون الطبيعي تستند – إلى حد ما – إلى التجربة المقتصرة على ملاحظة « طبيعة الإنسان » ، لكن مجردة ومعزولة عن سياقها الاجتماعي .

لكن كنت إنما يشير من بين القانونيين الخُلّص ، إلى جوتفريد آخنڤل Achenwall (١٧١٩ – ١٧٧٢) الذي عين أستاذاً في جيتنجن سنة ١٧٤٨ ودرّس هناك التاريخ والقانون الدولي . واكتشف علم الاحصاء وعرّفه بأنه « المعرفة المتعمقة بالأحوال النسبية لكل دولة » ، « وبأنه علم يشير إلى كل ما هو فعّال في مجتمع سياسي ، وفي دولة ، وفي أيّ مكان [1] » . وقد اتخذ كنت من كتله « القانون الطبيعي » Jus Naturale أساساً لمحاضراته التي ألقاها عن القانون الطبيعي وأشاد به كنت مراراً عدة ، ونعته بأنه « آخنڤل المتواضع المدقق الحذر جداً [2] » .

ويذهب جيركه [3] Gierke إلى أن كنت « بدأ بأن تجنّب الصدع القديم في القانون بين قانون طبيعي وقانون وضعي ، ولم يعرف إلا قانوناً واحداً هو في مضمونه المثالي معطى قبلي وقانون عقلي لا يتغير بالنسبة إلى الدولة ، ولكنه فيما يتعلق بتحقيقه العملي اعتمد على ما قامت به الدولة وفقط بوصفه قانوناً وضعياً نتيجة للتشريع الحرّ ظهر للحياة » . لكن ڤلهلم متسجر [4] يرد

---

(١) ومن مؤلفاته : « عناصر احصاء الدول الرئيسية في أوربا » (سنة ١٧٤٩) ؛ « تاريخ دول أوربا » (سنة ١٧٥٩) ؛ « مبادىء الاقتصاد السياسي » (سنة ١٧٦١) ؛ «ملاحظات على مالية فرنسا » (١٣٧٤) .

(٢) راجع Kant : **Ueber d. Gemeinspruch...**, S. 129

(٣) ص ٣٠٤ .

(٤) Wilhelm Metzger : **Untersuchungen zur Sitten — und Rechtslehre Kants und Fichtes**, S. 84 sqq. Heidelberg, 1912.

عليه قائلاً إنه استبدل بكنت التاريخي كنت مثالياً . ذلك أن كنت لم يهتم بهذا الفارق المنطقي الخالص بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي ، ألا وهو أن الأول يقوم على مبادىء قبلية صريحة ، بينما الثاني يتعلق بما وقع في زمان ومكان معينين . وداخل هذا القانون الطبيعي القبلي وجد كنت لدى أسلافه قانوناً أضيق ، هو القانون في حـــالة الطبيعة im Natuzustande ، وهذا يختلف عن القانون (الطبيعي) في حالة المجتمع والدولة (القانون الاجتماعي) ، وقانون المدنية الكلية عند آخنفل . وهذا الازدواج بين قانون « طبيعي » وقانون « مدني » كان المشكلة الأساسية غير المحلولة ، في نظرية القانون ، في رأي كنت . وكنت لم يوضح للقارىء معنى هذا الازدواج بين حالة الطبيعة وحالة المجتمع ، معناه القانوني . بيد أنه راغ إلى التمييز بين حياة اجتماعية غير منظمة قانوناً ، وبين حياة اجتماعية منظمة قانوناً . ومن الممكن أن توجد « مجتمعات » في حال الطبيعـــة (مثل مجتمع الزواج ، والابوّة ، والمنزل بوجه عام والقبيلة) . فهل هذه الأحوال ظواهر اجتماعية ، أو مجرد أبنية منطقية قانونية وحيل فقهية مصطنعة ؟ لكن تفسير كنت القانوني هو أن حالة الطبيعة — التي يخضعها كنت للقانون الخاص — ليست شيئاً آخر غير العلاقات القانونية الخاصة القائمة بين الأعضاء ، بينما الحالة المدنية تخضع للقانون العام الذي ينظم العلاقات بين السلطة القانونية وبين الأعضاء في الدولة . ومن هنا كان الانتقال سهلاً وطبيعياً بين حالة الطبيعة وحالة المدنية .

أما كنت نفسه فيصرح بأن « التقسيم الأعلى للقانون الطبيعي لا يمكن أن يكون (كما يحدث أحياناً) القسمة إلى قانون طبيعي وقانون اجتماعي ، بل القسمة إلى قانون طبيعي وقانون مـــدني : وأولهما يسمى القـــانون الخاص Privatrecht, droit privé ، والثاني يسمى القانون العـــام Oeffentliches Recht, droit public . ذلك أن حـــالة الطبيعة ليست في مقابل الحالة الاجتماعية ، بل في مقابل الحالة المدنية ، لأنه يمكن أن يوجد مجتمع في حالة الطبيعة ، لا مجتمعاً مدنياً (يضمن ما لي وما لك بواسطة قوانين عامة) ، ولهذا

فإن القانون يسمى في الحالة الأولى : « القانون الخاص [١] » .

ويقول في موضع آخر [٢] : « تسمى حـــالة الطبيعة Status naturalis الحالة التي ليست قانونية ، أي تلك التي لا يوجد فيها عدالة توزيعية . وهذه ليست الحالة الاجتماعية (كما يظن آخنفل) ، والتي يمكن أن تسمى حالة مصطنعة Status artificialis مضادة لها ، بل الحالة المدنية status civilis لمجتمـــع خاضع لمجتمع توزيعي ؛ لأنـــه في حالة الطبيعة منها يمكن أن توجد مجتمعات قانونية (مثلاً مجتمع الزواج ، المجتمع الأبدي ، والمنزلي بوجه عام ، وغير ذلك) » .

والخلاصة إذن هي أن كنت قسّم القانون إلى قانون خاص ، هو القانون الطبيعي ، وقانون عام هو القانون السياسي أساساً .

ويمكن ها هنا أن نأخذ بما قاله فرانتس ڤياكر [٣] في تقويمه لدور كنت تجاه أصحاب نظرية القانون الطبيعي : « إن الاسهام الحاسم الذي قام به كنت في القضاء على الأخطاء المنهجية (لنظرية) القانون الطبيعي [٤] معترف به دائماً ، وإن لم يكن مقدراً تقديراً صحيحاً دائماً في تفاصيله . وهنا ينبغي أن تكفي النتائج . وهجوم توماسيوس Thomasius على مثالية القانون الطبيعي كان قاصراً منهجياً وبقي بدون نجاح . أما عن طريق نقد كنت لنظرية المعرفة وكذلك عن طريق ميتافيزيقا الأخلاق التي وضعها فإن ميتافيزيقا القانون المادية التي قال بها القانون الطبيعي القديم والقانون المبني على أساس العقل قد

---

(١) « نظرية القانون » آخر المقدمة = ص ١١٦ ترجمة فرنسية .

(٢) « نظرية القانون » ص ٤١ = ص ١٨٨ ترجمة فرنسية .

(٣) Franz Wieacker : Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, S. 219. Göttingen, 1952.

(٤) Landsberg : Kant und Hugo Zeitschrift f. d. Privat — u. öff. Recht 28 (1901), S. 670 ff.; Gesch. d. Rechtwiss; III 2, 185 ff.; Dulckeit, Naturr. u. Posit. R. bei Kant (1932); Schönfeld : Gesch. d. Rw. in Sp. d. Metaphysik (1943), 153 ff.; Welzel, N.R. u. Mat. Ger. 165 ff.

دحضت ، في نقط انطلاقها ، على الأقل بالنسبة إلى التفكير الأوربي في عصر كنت ، وزالت الثقة عن الابتكارات الساذجة التي ابتكرها كبار المشرعين المناصرين لمبدأ القانون القائم على العقل ، وكذلك آراء المشرعين المنتسبين إلى نزعة التنوير فيما يتعلق بحقيقة قوانين الأمم المختلفة — وإن كان ذلك لغير مصلحة التقدير العادل لمزاياه العملية ، تلك المزايا التي كانت تلك الأخطاء قليلة الأهمية بالنسبة إليها . ولما كان كبار المفكرين القانونيين الألمان حوالي سنة ١٨٠٠ قد اعترفوا بفضل كنت ، فقد أصبح من الضروري تأسيس مذهب في الأخلاق الاجتماعية على أساس أخلاق الحرية والشخصية الشكلية ، التي قال بها كنت. والسؤال : كيف تكون الأخلاق الاجتماعية القبلية لا تزال ممكنة بعد ، لم يكن مُدْرَكاً تمام الادراك بكل مداه . ولهذا فسيكون من غير الصحيح أن يقال إن نقد كنت لميتافيزيقا القانون الطبيعي قد أوجد النتاج المنهجي للقانون العقلي من أجل علم القانون الوضعي . ذلك أن نقد كنت لم يحط من قيمة القانون الوضعي بوصفه تخطيطاً منظماً للنظام العلمي للقانون الوضعي . ولهذا السبب بقيت التشريعات المنظمة systematische والفعلية الكبيرة ممكنةً بعد كنت ؛ ومشرّعان عظيمان من أتباع نظرية التشريع وفقاً للقانون الطبيعي ، وهما اتسيلر Zeiller وأنسلم فويرباخ A. Feuerbach كانا من أنصار كنت . وأخيراً بقي من الممكن قيام أخلاق قانون قائمة بذاتها على صورة أخلاق حرية شكلية للتشريع الذاتي الأخلاقي ، وقد سادت علم مدوّنات القوانين Pandektenwisse nschaft كله ، بفضل نظرية سافني Savigny في القانون الذاتي والارادة القانونية . وبهذا المعنى النقدي أخذت المدرسة التاريخية — كما أُقِرّ بذلك منذ وقت طويل — حصة نظرية جوهرية من تراث القانون الطبيعي وكذلك نقائضها الأخلاقية » .

٣

تأثير نظريات كنت القانونية
في مدارس الفكر القانوني

وهذا يقودنا إلى الحديث عن تأثير نظريات كنت القانونية في الفكر القانوني في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين .

وهو تأثير يعترف به أشد القانونيين تحاملاً على كنت في هذا الباب ، ومنهم ميشيل فيليه Michel Villay ، إذ قال : « نستطيع عن حق أن نتحدث عن غزو الفلسفة الكنتية لعلم القانون المعاصر . ومدرسة مدونات القوانين الكبيرة école pandectiste في القرن التاسع عشر ، وهي تنشىء ما سمته « القسم العام » من القانون ، أعادت صياغة تعريفات : الأشخاص ، والحقوق الذاتية ، والملكية ، والعقود ، والفعل القانوني ، الخ في جو مشوب بفلسفة كنت . بل إن متون القانون الروماني (ما دام علم المدونات لا يزال يشتغل على أساس « سجل القانون المدني » Corpus juris civilis) صارت تكتب بهذا المصطلح ، وصبت على قوالب هذه المقولات المجهولة تماماً لدى مؤلفي الـ Digeste والـ Institues »[١] .

كذلك يعترف بأن « فقهاء القانون سيطرت على عقولهم فكرة كنت

---

(١) من مقدمة ترجمة فيلوننكو لكتاب كنت : « نظرية القانون » ص ١٢ ، باريس ، ڤران ، سنة ١٩٧١ .

عن القانون : وهي أنه علم منعزل ، لا اتصال له بعلوم الطبيعة (لأنه لا يمكن أن نستخلص مما هو موجود أية نتيجة معيارية ، والقانون هو معيار ، في رأي كنت) ، علم منفصل عن السياسة والاقتصاد (لأن القانون ليس إلا مساعداً لعلم الأخلاق بالمعنى الأوسع ، والضامن للحريات) ، ومنفصل حتى عن الأخلاق بالمعنى المحدود ، أي نظرية الفضيلة . وقد حدّد كنت بدقة حدود علم القانون : دراسة القوانين الخارجية العامة ، المتساوية بالنسبة إلى الجميع والمزودة بالجزاء من الدولة ، والقّسر contrainte صار معيار قاعدة القانون . والفقيه القانوني ، ويطالبه كنت بأن يغض النظر عن « الانصاف » équité ، والضرورة nécessité والظروف العينية ، يقتصر على مراعاة النصوص التي تملي وحدها عليه قراراته ؛ فلا يحسب حساباً إلا لحرفية قواعد القانون الوضعية : سواء صدرت مباشرة عن الإرادة العامة — القانون الروماني بعد تجديده ، كما تلقته شعوب أوربا الحديثة ، مادة علم مدونات القوانين science pandectiste — أو أمكن ادراجها في القوانين حين تصبح الدولة التي حققها العقد الاجتماعي من القوة بحيث تستطيع أن تنجز عملها التشريعي ، وهنالك يبدأ عصر (منذ سنة ١٨٠٤ في فرنسا ، وبعد ذلك بمدة في ألمانيا) الوضعية التشريعية . وهذا التغلب الدامغ لمذهب كنت استمر حتى عصر حديث جداً ، على الأقل في القطاع النظري ، قطاع المتون في « النظريات العامة للقانون » . وحتى منتصف القرن العشرين يمكن أن يقال إنه سادت عندنا (= في فرنسا) النظريات الكنتية الجديدة : حتى دل ڤاكيو Del Vacchio ، ورادبروخ Radbruch وكلسن Kelsen ، وفي وسعي أن أذكر عشرين آخرين . صحيح أن المصادر الفلسفية لهذه النظريات مركبة : وليس في وسع أحد أن يذهب إلى حد افتراض أن كل شيء فيها صدر عن تأثير كتاب « نظرية القانون » (لكنت) . إن كنت لم يكن إلا أكبر نبيّ للنزعة العقلية في القانون ، لكنه لم يكن الوحيد ، كما لا نستطيع أن نحدد كيف شق فكر كنت (القانوني) طريقه إلينا : فلربما كان ذلك عن طريق قراءة

« نقد العقل المحض » أو أي كتاب آخر لكنت ــ أو مؤلفات تلاميذه وخلفائه : إن بين الفلسفة والقانون عدداً كبيراً من الوسطاء. او مجرد « نظريات عامة في القانون » سابقة ، لأنه في هذا الباب لا يتورع المؤلفون عن النقل بعضهم عن بعض .

لكن كتاب « نظرية القانون » لكنت (ولم يستطع واحد من أولئك النظريين أن يغفله تماماً) يبقى خير موضع تجمعت فيه أفكار كنت عن تعريف القانون ، وكل المعاني العامة التي تكوّن هيكل هذا العلم ، وفيه بلغت حركة النزعة العقلية القانونية الواسعة أوجها . ومن المستحيل أن ننازع في أهميته التاريخية الكبيرة [1] » .

وأول المتأثرين بكنت من القانونيين الخلّص بول يوهان أنسلم فون فويرباخ Paul Johann Anselm von Feuerbach (١٧٧٥ — ١٨٣٣) وكان من كبار فقهاء القانون الجنائي ، وهو الذي وضع القانون الجنائي لباڤاريا في سنة ١٨١٣ ، وقد بقي سائداً في باڤاريا طوال نصف قرن ، إلى أن وضع قانون العقوبات البروسي في سنة ١٨٦١ ، وكان نموذجا لواضعي القوانين الجنائية في كثير من الدول الأوروبية الأخرى . كما كان ذا نزعة فلسفية بارزة جعلت منه من أوائل فلاسفة القانون [2] . وقد حارب ميول النزعة التاريخية التي بالغت في توكيد خصائص كل أمة ، كما حارب نزعة القانون الطبيعي بما فيها من تجريد ، لأنه من الداعين إلى مراعاة الحقيقة العينية ، ولهذا هاجم تجريدات أنصار القانون الطبيعي كما هاجم نظرية حالة الطبيعة . وكان انتاجه العلمي مبكراً ، إذ أصدر في سنة ١٧٩٦ بحثاً عن : « نقد القانون الطبيعي [3] » ؛

(١) الموضع نفسه ص ١٢ — ١٣ .

(٢) راجع G. del Vecchio : « Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato », RISG XLV (1909), p. 173 A.

(٣) Kritik des natürlichen Rechts, Altona, 1796.

وفي سنة ١٧٩٨ نشر كتاباً عن « حدود الشدّة القصوى [١] » ، وفي نفس السنة أيضاً كتاباً عن « جريمة الخيانة العظمى [٢] » ؛ وفي سنة ١٧٩٩ بحثاً عن « الأسباب المخففة الناشئة عن تقييد الحرية [٣] » ؛ « اعادة النظر في مبادىء قانون العقوبات الوضعي ومعانيه الأساسية [٤] » (١٧٩٩ ، ١٨٠٠ — ١٨٠٨ ، في مجلدين) ؛ « في العقوبة كوسيلة للأمن [٥] » (سنة ١٨٠٠) ؛ « متن في قانون العقوبات المعتمد عليه في ألمانيا [٦] » (سنة ١٨٠١) .

ولأن كتابه الأول : « نقد القانون الطبيعي » قد ظهر في سنة ١٧٩٦ أي قبيل ظهور كتاب « نظرية القانون » لكنت (الذي ظهر في أواخر سنة ١٧٩٦ أو أوائل سنة ١٧٩٧) فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فويرباخ كان في وضعه لآرائه مستقلاً عن كنت [٧] ، بل وأنه أسبق من كنت في هذا المجال . ولا مجال ها هنا للفصل في هذه المسألة التي تحتاج إلى من يتوفر لعلاجها بحثاً قائماً برأسه . لكن غالبية الباحثين يؤكدون دائماً أن فويرباخ تأثر بكنت [٨] .

ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وبفضل الكنتية الجديدة في ألمانيا ،

---

(١) Ueber dic Grenzen der höchsten Gewalt, Erfurt, 1798.

(٢) Verbrechen des Hochverraths, Erfort, 1798, in - 8.

(٣) De Causis mitigandi ex Capite impeditae libertatis, 1799.

(٤) Revision der Grundsätze und Grundbegriffe der Positiven Peinlichen Rechts, 1799, 1800 - 8, 2 vol. in - 8.

(٥) Ueber die Strafe, als Sicherungsmittel, 1800.

(٦) Lehrbuch des gemeinen in Deutschland Galtenden Peinlichen Rechts, 1801.

(٧) راجع عن هذه المشكلة Ernst Landsberg : Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, Noten, 61, n. 9. München & Berlin 1910.

(٨) راجع : « تاريخ القانون الخاص في العصر الحديث » ص ٢٠١ ، جيتنجن سنة ١٩٥٢ ؛ ج . فونتانا : « المدخل إلى القانون العام المقارن » ص ١٦ ؛ سرفاتي : « المدخل إلى دراسة القانون المقارن » ص ٢٠ ، الخ .

ساد تأثير كنت مرة أخرى في فلسفة القانون ، حتى قال فرانتس فياكر إن حركة الكنتية الجديدة بلغت مكانة السيادة غير المنازع فيها في نظريات القانون في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين . « وكقاعدة عامة لم يكن تأثيرها كأخلاق ، بل كنظرية في المعرفة . لقد انصرفت عن الميتافيزيقا ، وبالتـــالي عن ميتافيزيقا القانون السائدة في المثالية الذاتية الألمانية وأنشأت نظرية معرفة شكلية ، كان تحديدها للموضوعات العلمية والتصورات العلمية ، بفضل كتاب هينرش ريكرت « حدود البناء العلمي للتصورات » (سنة ١٨٨٧) ، ذا تأثير لا ينازع في فروع عدة من علم القانون في العقود الأخيرة . وشمل تأثير فرعي الكنتية الجديدة: فرع ماربورج برئاسة هرمن كوهن وناتورب ، وفرع جنوب غربي ألمانيا برئاسة ريكرت وفندلبند ولاسك،والمسمى « بفلسفة القيم » — نقول إنه شمل إلى جانب فلسفة القانون الوعي القانوني المنطقي وتكوين المعاني القانونية في علم قانون العقوبات (تكوين المعاني « الغائي » النزعة) وعلم السياسة والقانون الدولي ، و — بدرجة أقل — علم القانون الخاص [١] » .

وقد أدى ذلك إلى صورية شديدة في تحديد المعاني القانونية ، لأن النقد تناول الشروط المنطقية للتفكير في القانون ، لا المعايير المادية للقانون . وأهم بحث صدر عن النزعة الكنتية في ميدان فلسفة القانون هو من غير شك : « فلسفة القانون [٢] » لإميل لاسك E. Lask .

---

(١) Franz Wieacker : Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 5.350. Göttingen, 1952.

وراجع عن تأثير النزعة الكنتية الجديدة في فلسفة القانون والقانون بوجه عام :

a) Larenz : Rechts - u. Staatsphilosophie der Gegenwart, 1931;

b) Coing : Grundzüge der Rechtsphilosophie 1950, 12 f., 188 f.;

c) Radbruch : Rechtsphilosophie, 91 ff.

d) H. Welzel : Naturrecht und materiale Garechtigkeit, 178 f., Göttingen, 1950.

(٢) E. Lask : « Rechtsphilosophie », in Gesammelte Schriften, I S. 275 ff.; 1923.

ويجدر التنويه باثنين من القانونيين تأثرا بالكنتية الجديدة وهما :

١ — كلزن Kelsen ومدرسة فينا في القانون التي أسسها ؛ وقد تأثر بالكنتية الجديدة كما يمثلها لاسك وفندلبند وركرت . وظهر ذلك في انصرافه عن كل تحديد مادي للمضمون القانوني المثالي ، وفي فصله الدقيق بين فكرة العدالة القبلية والواقع الطبيعي . وله كتابان رئيسان في هذا المجال : « النظرية العامة للدولة » Allgemeine Staatslehre (سنة ١٩٢٥) ، و « نظرية القانون المحضة » Reine Rechtslehre (ط ٣ سنة ١٩٣٩) .

٢ — رودلف اشتملر Rudolf Stammler (١٨٥٦ — ١٩٣٨) الذي حاول اعادة النظر المنطقي في القانون الطبيعي ، وأهم مؤلفاتـه : « نظرية القانون (الحق) الصحيح » (ط ٢ سنة ١٩٢٦) Die Lehre von richtigen Recht ؛ « متن في فلسفة القـانون » (ط ٥ سنة ١٩٢٨) Lehrbuch d. Rechtesphilosophie ، « نظرية علم القانون » (ط ٢ سنة ١٩٢٣) Theorie der Rechtsweissenschaft . وقد حاول اشتملر وضع « قانون طبيعي ذي مضمون متغير» ، أي العثور على الشروط المنطقية المطلقة للقانون السليم .

٤

تعريفات

ولنأخذ الآن في عرض آراء كنت في القانون . ولنبدأ بالتعريفات التي ساقها في التصدير العام للكتاب .

الالتزام هو ضرورة فعل حرّ تحت آمر مطلق للعقل .

المشروع licitum هو الفعل الذي لا يتعارض مع الالتزام . وغير المشروع illicitum هو ما ليس كذلك .

الواجب هو الفعل الذي يُلْزَم به كل إنسان ؛ وهو إذن مادة الالتزام .

الواقعة Tat هي الفعل من حيث ينظر إليه من ناحية خضوعه لقوانين الالتزام ، وبالتالي من حيث ان الذات ينظر إليها من وجهة نظر الحرية .

الفاعل هو المحدث Urheber للأثر Wirkung بفعل حر صادر عنه .

الشخص هو الذات التي يمكن أن تنسب إليه الأفعال .

الشيء هو ما لا يحتمل أن ينسب إليه الفعل .

العدل أو الظلم rectum aut mimis rectum هو على العموم واقعة

متفقة – أو غير متفقة – مع الواجب

الانتهاك reatus هو واقعة مضادة للواجب .

الانتهاك بدون قصد ولا سبق إصرار ، لكنه يمكن نسبته إلى فاعل ، يسمى غلطة culpa .

الانتهاك عن عمد وسبق إصرار يسمى جريمة dolus .

ما يتفق مع القوانين الخارجية يسمى عادلاً iustum ، وما لا يتفق يسمى ظالماً iniustum .

تنازع الواجبات Collisio officiorum seu obligaticonum هو . العلاقة التي تقوم بين الواجبات إذا كان في أداء بعضها قضاء على البعض الآخر (كلياً أو جزئياً) .

القانون (العملي أخلاقياً) جملة تحتوي على آمر مطلق (أمر) .

من يأمر imperans بواسطة قانون هو **المشرّع** legislator . إنه فاعل auctor الالتزام بواسطة القوانين؛ وليس هو دائماً صانع القانون . وفي الحالة التي يكون فيها صانعه فإن القانون يكون وضعياً (عارضاً ممكناً) واعتباطياً.

النسبة imputatio بالمعنى الأخلاقي هي الحكم الذي بمقتضاه نعتبر أحداً من الناس أنه الفاعل causa libera لفعل مـــا ، يسمى منذئذ واقعة factum ويخضع للقوانين ؛ وإذا تضمن هذا الحكم في الوقت نفسه نتائج قانونية مستندة إلى هذه الواقعة ، فإن النسبة تعتبر حينئذ قانونية imputatio indiciaria seu valicla ، وفي الحالة المضادة تكون النسبة نقدية imputatio diiudicatoria .

والشخص (الطبيعي أو المعنوي) المخوّل أن ينسب (إلى شخصٍ ما فعل شيء) قضائياً يسمى القاضي أو المحكمة iudex sen forum .

وإذا فعل إنسان شيئاً متفقاً مع الواجب لكنه أكثر مما يلزمه به القانون فإن هذا الشيء يعد فاضلاً meritum . وإذا لم يفعل إلا ما يقتضيه القانون ، فإنه لا يفعل غير أن يؤدي ديناً debitun . وإذا فعل أقل مما يقتضيه القانون فإن فعله يعد جنحة أخلاقية délit moral, demeritum .

النتيجة القانونية للجنحة هي العقوبة Poena ، والنتيجة القانونية للفعل الفاضل هي المكافأة Praemium إذا فرض أن كانت المكافأة ، المنصوص عليها في القانون ، هي سبب الفعل . أما انطباق السلوك على ما هو واجب فليس له أي أثر قانوني .

المكافأة المُحسِنة remuneratio seu repensio benefica ليست لها أية علاقة قانونية بالفعل بوصفه واقعة .

٥

ما القانون ؟

وفي مستهل كلامه عن نظرية القانون ، يتساءل كنت : ما القانون ؟ وهو سؤال قد يحيّر الفقيه القانوني ، كما يحيّر المنطقيّ هذا السؤال : ما الحقيقة ؟

إنه يستطيع أن يخبرنا بما هو قانوني quid sit juris أي بما تنص عليه القوانين في مكان معين وزمان معلوم . لكن السؤال عن هذه القوانين هل ما تنص عليه عدل ؟ وما هو المعيار الكلي الذي يتعرف به ما هو عدل وما هو ظلم ؟ — هذه الأسئلة تظلّ غامضة عليه ، إذا لم يدع ، لفترة ما ، هذه المبادىء التجريبية ويبحث عن مصدر هذه الأحكام في العقل نفسه ، ابتغاء تقرير الأساس في تشريع تجريبي ممكن . إن العلم التجريبي البحت بالقانون (شأنه شأن رأس الخشب في أسطورة فدرس) رأس ، يمكن أن يكون جميلاً ، لكنه ليس له مخ . وإذن فالمعرفة التاريخية بالقوانين إنما تتناول فقط ما وضعته التشريعات العملية الخارجية من قوانين في مكان وزمان معين لكنها لا تستطيع الاجابة عن هذا السؤال ، ألا وهو : ما القانون ؟

وإنما المعرفة العقلية هي وحدها التي تستطيع ذلك ، أي التفسير المنظّم للقانون الطبيعي . والقانون ، بحسب العقل ، لا يتعلق إلا بالعلاقة الخارجية العملية القائمة بين الأشخاص بعضهم وبعض ، من حيث انّهم بأفعالهم يؤثر بعضهم في بعض تأثيراً مباشراً ، أو غير مباشر . إنه لا يحدد علاقة الحرية

للواحد مع الرغبة أو الحاجة للآخر ، بل علاقة حرية الفاعل مع حرية الغير . وفي هذه العلاقة المتبادلة بين الحريات لا ينظر في مادة الإرادة أي في الغاية التي يريغ إليها كل واحد ، بل ينظر فقط في الشكل الذي تتخذه هذه العلاقة . وعلى هذا فإن القانون هو مجموع الشروط التي تخضع لها ملكة الفعل الحرة لكل شخص حتى تتفق مع الملكة الحرة للفعل لدى الآخرين تبعاً لقانون كلي للحرية . والفعل يكون عادلاً إذا كان هو أو قاعدته تمكّن من مثل هذا الاتفاق . ومن هنا جاءت القاعدة الأساسية : افعل خارجياً بحيث يمكن الاستعمال الحرّ لإرادتك أن يتفق مع حرية الجميع وفقاً لقانون كلي .

وعلى هذا فإن تصور القانون ، من حيث انه يرجع إلى التزام مناظر له ، لا يتعلق أولا إلا بعلاقة خارجية بين شخص وشخص آخر ، من حيث ان أفعال أحدهما يمكن أن تؤثر في أفعال الآخر . وثانياً لا يعني تصور القانون العلاقة بين الحرية وأمنية الغير ، كما في أفعال الإحسان ، بل فقط حرية الغير . وثالثاً : في هذه العلاقة المتبادلة بين الحرّيتين لا ننظر في مادة الحرية : أي فيما يرجوه كل واحد من فعله فلا يسأل مثلاً هل البضاعة التي سيشتريها الغير مني ستكون كفيلة له بالربح ، أو بالعكس ، وإنما يتساءل فقط عن شكل العلاقة بين الحرّيتين وهل فعل الواحد يتفق مع حرية الآخر وفقاً لقانون كلي .

وعلى هذا فان « القانون هو مجموع الشروط التي بها حرية الواحد يمكن أن تتحد مع حرية الآخر وفقاً لقانون كليّ للحرية »[1] .

---

(١) « نظرية القانون » ب = ص ١٠٤ من الترجمة الفرنسية .

٦

المبدأ الكلي للقانون

« يكون عادلاً كل فعل يمكِّن أو قاعدته تمكِّن حرية كل شخص من أن تتعايش مع حرية كل شخص وفقاً لقانونٍ كلي .

فإذا كان فعلي ، أو حالتي بوجه عام ، يمكن أن يتعايش مع حرية كل شخص وفقاً لقانون كُلّي ، فإن من يحول بيني وبين ذلك ظالم لي ؛ والواقع أن هذا التعارض (هذه المقاومة) لا يمكن أن تتعايش مع الحرية وفقاً للقوانين الكلية [1] » .

ولكل إنسان أن يكون حراً ، حتى لو كانت حريته أمراً لا يهمني أبداً ، أو حتى لو كنت أتمنى أن أسيء إليها ، بشرط ألا أضرّ بها بواسطة فعل خارجي . فالأمر في القانون لا يتعلق بالنية ، بل بالفعل الخارجي . فالمهم إذن هو ألا أفعل فعلاً خارجياً يضرّ بالغير أو تجربة الغير ، أما نيتي فأمر آخر لا شأن للقانون به ما دامت لم يترجم عنها فعلٌ خارجي . وهذا هو الفارق الأكبر بين الفعل الأخلاقي والفعل القانوني .

كما يلاحظ من ناحية أخرى أن المبدأ الكلي للقانون ليس هو الوحيد الذي يحدّ حريتي الأخلاقية ، بل ربما كانت هناك أسباب أخرى للحد من حريتي .

---

(١) الكتاب نفسه حـ = ص ١٠٤ ، ١٠٥ من الترجمة الفرنسية .

والفعل الظالم عائق للحرية وفقاً لقوانين كلية. والقهر contrainte عائق للحرية. لكن ليس معنى هذا أن كل عائق للحرية ظلم . فإن القهر العائق لما يعوق الحرية يعد عدلاً ؛ ولهذا فإن قهر ما يضرّ بالحرية أمرٌ مرتبط بالقانون . وبعبارة أوضح : إذا قامت سلطة بمنع التعدي على الحرية ، فإن ذلك عدل منها ، وإن أضرّ بحرية المعتدي . ومن حق الدائن أن يقتضي من مدينه أن يدفع الدين ، وهذا القهر يمكن أن يتفق مع حرية كل واحدٍ منهما وفقاً لقانون كلي خارجي . « وهكذا فإن القانون وملكة القهر هما شيء واحد [1] » . فالقانون ليس مؤلفاً إذن من خطتين : الالزام بحكم القانون ، وملكة قهر الآخرين لانجاز هذا الالتزام . بل هما شيء واحد .

وملكة القهر مرتبطة مع القانون بالمعنى الضيّق strictum . لكن يمكن مع ذلك أن نتصور قانوناً بالمعنى الواسع latum فيه ملكة القهر لا يمكن أن تتحدد بأي قانون . وهذا القانون ، الحقيقي أو المزعوم ، على نوعين : الانصاف ، وحق الضرورة . والانصاف يقرّ بقانون ليس فيه قهر ، والضرورة قهر بغير قانون.والأصل في هذا الاشتراك المعنوي أن ثم أحوالاً مشكوكاً فيها ، لا يستطيع القاضي الفصل فيها .

ا ــ الانصاف

والانصاف aequitas ليس مبدأً يمكّن من أن يقتضي من الغير أن يؤدي فقط واجبه الأخلاقي (أن يكون محسناً كريماً) ، لكنه مبدأ يقتضي شيئاً باسمه يستند إلى حقه ؛ لكن تعوزه الشروط اللازمة التي يحتاج إليها القاضي ليحدد ما هو مطلوب أو كيف تستجاب طلبات المتقاضي . فمثلاً : في شركة تجارية ذات أنصبة متساوية بين الشركاء ، إذا فعل أكثر من شركائه ،

---

(١) « نظرية القانون » § E = ص ١٠٦ من الترجمة الفرنسية .

لكنه خسر في بعض الصفقات الكاسدة ، فإنه يمكنه وفقاً للإنصاف أن يطالب بنصيب أكبر مما لسائر الشركاء . لكن القاضي لا يستطيع أن يحكم له إلا بما ينص عليه العقد ، لأنه ليست لديه معطيات data محددة أخرى . والخادم الذي يصرف له مرتبه في نهاية العام ، ويحدث ان العملة انخفضت اثناء العام ، فإنه لا يستطيع ان يطالب إلا بالمرتب المقرر له اصلاً قبل تخفيض قيمة العملة ، وليس له ملجأ إلا الإنصاف (والانصاف إله صامت ، لا يمكن الاستماع إليه) : ذلك لأنه لم يتحدد شيء في العقد بهذا الخصوص ، والقاضي لا يستطيع ان يحكم بحسب شروط غير محدّدة .

وينتج عن هذا أن القول بـ « محكمة الانصاف » قول ينطوي على تناقض . ولا محل لها إلا إذا كان الأمر يتعلق بحقوق القاضي نفسه ويستطيع هو التصرف فيها بشخصه : مثلاً حين تتنازل الحكومة عن حقوقها او ديونها لصالح المدينين أو المتضرّرين ، وإن كان من حقها رفض شكاواهم بمقتضى القانون .

وشعار الانصاف هو : « التطبيق الدقيق للقانون هو اشدّ انواع الظلم » summum jus summa injuria . لكن لا يمكن علاج هذا الداء بواسطة القانون ، وإن كان الأمر يتعلق بالقانون ؛ لأن الأمر إنما يرجع إلى محكمة الضمير forum poli [1] ، بينما كل قضية يجب ان تقدم إلى محكمة مدنية formu soli .

ب ـ حق الضرورة

« حق الضرورة ius necessitatis المزعوم يقوم في ان يكون لي الحق ، في الحالة التي أخاطر فيها بفقد حياتي ، أن أنتزع حيـاة غيري الذي لم

(١) Polus = السماء ؛ solum = الأرض ـ أي حرفياً : محكمة السماء ، محكمة الأرض .

يصبني بأيّ ضرر . وواضح أن نظرية القانون ستكون في هذه الحالة في تناقض مع نفسها، لأن الأمر لا يتعلق بمستبد ظالم يريد الاعتداء على حياتي ، فأسبقه بأن أقضي على حيـاته tutelae ius inculpatae — وهي حالة التوصية فيها بالاعتدال moderamen لا تستند إلى نفس الحق — بل يتعلق بالأخلاق ، لأنه يتعلق بعنف مشروع ضد شخص لم يرتكب ضدّي أي عنف [1] » .

ومن الواضح أن الكلام هنا لا يتعلق بالقانون المكتوب ، بل بالحكم الذي يصدر من محكمة ، إذ لا يمكن أن يوجد قانون عقوبات يحكم بالاعدام على من يدفع شخصاً عن لوح الخشب ، الذي تشبث كلاهما به وهما على وشك الغرق ، ابتغاء أن ينجو هو . ذلك أن العقوبة التي يمكن أن يفرضها مثل هذا القانون لن تكون أكبر من فقد الحياة ، وإذن فلن يكون له التأثير المقصود : ذلك لأن تهديد شر لا يزال غير يقيني (فقد الحياة بقرار يصدر من المحكمة) لا يمكن أن يفوق الخوف أمام شرّ يقيني أكيد (هو الغرق) . لهذا فإن فعل المحافظة على النفس بالعنف يجب ألا يعد فعلاً بريئاً inculpabile بل ينبغي أن يعد غير قابل للعقاب impunibile .

وشارة حق الضرورة هي : الضرورة لا تعرف قانوناً necessitas non habet legem .

---

(١) « نظرية القانون » = ص ١٠٩ من الترجمة الفرنسية .

٧

تقسيم نظرية القانون

ويمكن تقسيم نظرية القانون مثلما فعل البيانوس[1] إذا ما أوّلنا وصاياه تأويلاً لم يفكر هو فيه بوضوح ، لكن يمكن أن يستخلص منها . وهذه الوصايا هي :

١ ـ « كُنْ أمينا » honeste vive . والأمانة القانونية تقوم في أن

---

(١) دومتيوس البيانوس Domitius Ulpianus فقيه قانوني روماني ، ولد في صور (لبنان حاليا) في سنة ١٧٠ ، وتوفي في روما سنة ٢٢٨ بعد الميلاد . وكان قاضياً (٢٠٣ ـ ٢١٠) و magister libellorum في عهد كركلا على أرجح الرأي ، وفي عهد الكساندر سويرس صار رئيساً للمحكمة prétoire وظل في هذا المنصب حتى سنة ٢٢٨ حين قتله البيريتوريتون . ورغم مشاغله هذه فقد ألف كتباً كثيرة في القانون يبدو أنها كانت تشمل كل فروع القانون ، ويبلغ عددها ٢٨٧ كتاباً . لكنه لم يكن فقيهاً مبتكراً بقدر ما كان جمّاعاً واضح الأسلوب ، مما مكنه من أن يكون ذا تأثير بالغ في الفقه القانوني لعدة قرون ، ولا يقل تأثيراً في هذا المجال عن تأثير باول وپابنيان. ولكن لم يبق لدينا من مؤلفاته هذه غير شذرات ناقصة من كتابه « النظم » Institutiones اكتشفها Endlicher في فيينا سنة ١٨٣٥ ، وكتاب Liber singularius Regularum ولكنه مبتور البداية والنهاية . وهذا الكتاب يتشابه كثيراً مع كتاب جايوس: Institutes هذا فضلاً عن نقول واردة في الـ Digeste وغيره من كتب القانون الروماني .

يؤكد المرء قيمته بوصفها قيمة إنسان في علاقته مع الآخرين . وهذا واجب يعبّر عنه بالقضية : « لا تجعل من نفسك مجرد وسيلة للآخرين ، بل كُنْ في الوقت نفسه غاية لهم » . وهذا الواجب هو التزام صادر عن حق الإنسانية في شخصنا (lex iusti) .

٢ — « لا تَضْرُرْ بأحـــد » neminem lacde ، حتى لو أدى ذلك بك إلى أن تنفصل عن كل علاقة بالآخرين وتفرّ من كل الجماعات الإنسانية (lex iuridica) .

٣ — شارك في الاجتماع بالآخرين (إذا لم يكن في وسعك تجنب معاشرتهم) مع امكان محافظة كل واحد على ما ينتسب إليه suum cuique tribute . ويمكن صياغة هذا المبدأ هكذا : « ادخل في جماعة فيها يستطيع كل واحد أن يؤمّن ما يخصه ضد أي فرد آخر » (lex justitiae) .

والقانون * ، بوصفه علما منظماً ، ينقسم إلى : قانون * طبيعي لا يقوم إلا على مبادىء قبلية ، وقانون * وضعي يصدر عن إرادة المشرّع .

أما القانون * بوصفه ملكة الزام الغير بواجب ، أي بوصفه مبدأ تشريعياً شرعياً يتعلق بالغير ، فإنه ينقسم إلى قانون * فطري ، وقانون * مكتسب . والأول هو الحق الذي لكل إنسان بحكم الطبيعة ، بغض النظر عن كل مرسوم قانوني ؛ والثاني هو الذي يفترض مثل هذا المرسوم .

والحق الفطري الوحيد هو الحرية بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش مع حرية الغير وفقاً لقانون كلي . وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان ، أي بمقتضى إنسانيته .

ومبدأ الحرية الفطرية يشمل في داخله على : المساواة الفطرية ، أي

---

* يمكن أن نستبدل بكلمة قانون في كل هذه المواضع كلمة : حق .

الاستقلال ، ومفاده ألا يكون المرء ملزماً — عن طريق غيره — بشيء آخر غير ما يستطيع هو أن يلزمهم به على التبادل ، أي أن يكون الإنسان سيّد نفسه sui iuris ، وأن يكون في الأصل عادلاً iusti لا ملام عليه ، لأنــه قبل كل مرسوم قانوني ، لم يفعل شيئاً ظالمــاً ، وأن يكون قادراً على أن يفعل تجاه الغير ما لا يضر في ذاته بمالهم ، على افتراض أنهم لا يريدون ذلك : مثل أن يفضي إليهم بأفكاره ، وأن يقول لهم شيئاً أو يعدهم بشيء سواء كان ذلك صحيحاً أو كاذباً veriloquium aut falsiloquium ، لأنه يتوقف عليهم هم أن يريدوا تصديقه أو عدم تصديقه .

وما عدا الحرية ، فإن سائر الحقوق مكتسبة ، لأنها علاقات خارجية مؤسسة بين الإرادات الإنسانية وفقاً لقوانين كلية .

ولا توجد علاقات قانونية إلا بين أشخاص . لكن الأشخاص إما أن ينظر إليهم على أنهم أفراد يؤلفون مجتمعاً طبيعياً ، في علاقاتهم الناشئة مباشرة عن علـيّتهم بوصفهم كائنات حرة ، وإما على أنهم أعضاء في مجتمع مدني ، في علاقاتهم الناشئة عن تأسيس جماعة سياسية . ومن هنا انقسم القانون إلى نوعين : قانون خاص ، وقانون عام .

٨

القانون الخاص

آ ــ الملكية

الموضوع الأساسي في القانون الخاص هو الملكية ، أو على حد تعبير كنت : « ما لي » و « ما لك » Das Meine & Das Deine . ولهذا يبدأ بحثه في النظرية العامة للقانون الخاص بتعريف الملكية على النحو التالي : « ما لي بحسب القانون meum juris هو ما أنا مرتبط به إلى درجة أن استعمال الغير له دون موافقتي من شأنه أن يضرّ بي. والمِلْكية هي الشرط الذاتي لامكان الاستعمال بوجه عام [1] » .

لكن الشيء الخارج عني لا يمكن أن يكون لي إلا إذا استطعت أن أفترض أن من الممكن أن يصيبني ضرر من استعمال الغير لشيء لست مع ذلك مالكاً له . فمن التناقض إذن أن يكون الشيء الخارج عني لي ، اللهم إلا إذا فسّرنا كلمة الملكية تفسيرات متعددة . ويتم ذلك بأن نقسم الملكية إلى ملكية محسوسة ، وملكية معقولة ، والأولى هي الملكية الفزيائية (الطبيعية) ، والثانية هي الملكية القانونية لنفس الشيء .

وهذه التفرقة تختلف عن تفرقة جان جاك روسو (« العقد الاجتماعي »

(١) « نظرية القانون » = ص ١١٩ من الترجمة الفرنسية .

١ : ٨) بين « التملك Possession ، الذي هو ليس إلا نتيجـة القوة أو حق الشاغل الأول ، وبين الملكية Propriété التي لا يمكن أن تقوم إلا على أساس سند وضعي titre positif » .

« والعبارة : الشيء خارجاً عني يمكن أن تعني إما : أنه شيء مختلف عني – أو أنه شيء موضوع في مكان آخر في المكان أو في الزمان . وبالمعنى الأول فقط يمكن أن تتصور الملكية على أنها ملكية عقلية ؛ أما بالمعنى الثاني فيجب أن تسمى ملكية تجريبية . – والملكية المعقولة (إذا كانت ممكنة) فإنها ملكية بدون حيازة detentio [1] » .

§ – ١ المصادرة القانونية للعقل العملي

ومن المصادرات القبلية للعقل العملي أن يعتبر ويعامل كل شيء على أن « ما لي » و « ما لك » ممكنان ، أي أنه من المخالف للقانون أن يكون شيء ما من أشياء الإرادة في ذاته (موضوعياً) بدون مالك res nullius .

وهذه المصادرة يمكن أن تسمى قانوناً مرخِّصاً lex permissiva للعقل العملي يعطينا قدرة لا نستطيع أن نستخرجها من التصورات البسيطة للقانون (للحق) بوجه عام ، وأقصد بها القدرة على أن تفرض على سائر الناس التزاماً هو الامتناع من استعمال بعض موضوعات إرادتنا ، لأننا أخذناها في ملكيتنا من قبل .

ومن يرد أن يؤكد أن شيئاً ما ملكه يجب أن يكون حائزاً لهذا الشيء ، لأنه إن لم يكن حائزاً له ، فإنه لن يضار باستعمال الغير له دون موافقته .

---

(١) الكتاب نفسه – ترجمة فرنسية ص ١١٩ – ١٢٠

§ — ٢ المملوكات الخارجية

والأشياء الخارجية لا يمكن أن تكون إلا على ثلاثة أنواع :

١ — شيء (بدني) خارج ذاتي ؛

٢ — إرادة الغير فيما يتعلق بفعل معين Praestatio ؛

٣ — حالة الغير بالنسبة إليّ أنا ، وفقاً لمقولات الجوهر ، والعلية ، والاشتراك Gemeinscheft بيني وبين الأشياء الخارجية وفقاً لقوانين الحرية .

ولا أستطيع أن أقول عن شيء في المكان (شيء مادي) إنه ملكي إلاّ إذا كنت أستطيع ، على الرغم من أنني لا أحوزه حيازة مادية — أن أدعي أنني أحوزه ، حيازة فعلية أخرى ليست مادية . فمثلا : لا أستطيع أن أقول إن هذه التفاحة ملكي لأنها في يدي (أي أحوزها مادياً) ، بل فقط إذا كنت أستطيع أن أقول : أنا أملكها ، وإن كنت أستطيع أن آخذها من يدي وأضعها في مكان آخر . كذلك لا أستطيع أن أقول عن الأرض التي أتمدّد عليها إنها ملكي لأنني أتمدد عليها ، بل فقط إذا كنت أستطيع أن أدّعي أنها دائماً في حوزتي ، على الرغم من أنني غادرتها . إن من يود أن ينتزع التفاحة من يدي ، أو يطردني من المكان الذي أتمدد فيه يضرّ بي من ناحية ملكيّي الباطنة (أي حريتي) ، لكنه لا يضر بي من ناحية ملكيّتي الخارجية إذا لم أستطع أن أثبت أنني أملك الشيء حتى لو لم يكن في حيازتي . وإلا فلا أستطيع أن أقول عن التفاحة أو الأرض إنهما ملكي .

كذلك لا أستطيع أن أقول عن شيء أعارني إياه شخص آخر إنه ملكي : إذا كنت أستطيع فقط أن أقول إن الشيء المعار صار ملكي في نفس الوقت الذي صدر فيه وعده Pactum re initum ، وإنما فقط إذا كنت أستطيع أن أدعي أنني أملك إرادة الغير (أي حمله على هذه الإعارة) ، وإن كان وقت الإعارة لم يَحِنْ بعدُ ، وإذن فإن وعد الغير يعدّ من الملكية obligatio activa

وأستطيع أن أعدّ الاعارة ملكي ، حتى لو لم يصر الشيء الموعود به في حوزتي بعدُ .

وأستطيع أن أقول عن زوجتي أو ابني أو خادمي إنه ملكي لا لأنني آمرهم الآن بوصفهم أهل بيتي ، بل لأنني أستطيع أن أقول : إنني أملكهم بإرادتي أينما وجدوا وطالما عاشوا ، حتى لو كانوا بمنأى عـــن إرادتي ولا أحوزهم مادياً في الوقت الحاضر .

والمملوك الخارجي هو الشيء الذي هو خارج مني ولا يمكن منعي من التصرف فيه على النحو الذي يحلو لي دون أن يكون في ذلك إضرار بي . وهذا تعريف اسمي . أما التعريف الحقيقي ، أي الذي يكفي لاستنباطه فهو : المملوك الخارجي هو ما لا يمكن منعي من التصرف فيه دون أن يكون في ذلك المنع الحاق الضرر بي ، حتى لو لم يكن في حيازتي مادياً .

ولا بد لي من حيازة الشيء الخارجي بطريقة ما ، إذا وُصِف بأنه ملكي ؛ وإلا فإن من يتصرف في هذا الشيء ضد إرادتي لا يُؤثر فيَّ ولا يضرّ بي في نفس الوقت . وإذن لا بد من افتراض ملكية معقولة Possessio noumenon ممكنة إذا كان يجب وجود ملكية خارجية ؛ وليست الحيازة الفعلية غير ملكية في الظاهرة Possessio Phanomenon ، وإن كان الشيء الذي أملكه لا يعد ظاهرة ، بل شيئاً في ذاته . ولهذا لا ينبغي أن أقول : أنا أملك حقاً في هذا الشيء أو ذاك ، بل عليّ أن أقول : أنا أملك هـــذا الشيء أو ذاك بطريقة قانونية فقط . ذلك لأن الحق هو تملك عقلي لشيء ، وتملك التملك سيكون تعبيراً بلا معنى .

والخلاصة أن الشيء الخارجي لا يكون ملكي إلا بالقدر الذي به أستطيع بحق أن أفترض أنني لحق بي ضرر من استعمال الغير له ، بينما أنا لا أحوزه فعلاً . وتصور شيء خارجي على أنه مملوك سيكون متناقضاً إذا لم يكن هناك تملك معقول ، بالاضافة إلى التملك المحسوس . والتملك المعقول يسمى

كذلك لأنه مستقل عن الحيازة المادية ؛ وهو حق الملكية بالمعنى الحقيقي .

وثمّ مصادرة للعقل العملي تقول إنه مما يضاد القانون كل قاعدة توضع موضوع القانون وتقضي بأن شيئاً خارج حرية إرادة الذات يجب أن يعتبر بدون مالك nullius ، لأن العقل العملي لا يمكن أن يأمر بالتخلّي عن استعمال شيء ما – دون أن يكون في ذلك ما يضاد ممارسة الحرية الخارجية ؛ ولا يمكن أن يمنع إلا ما يتعارض مع هذه الحرية التي تنظمها القوانين العامة . ومن هنا فإنني أكون مالكاً شرعياً للشيء الذي في حوزتي ، إذا كان الغير ملزماً بالامتناع عن استعماله دون موافقتي . لكن لكي يكون الغير ملزماً بهذا الالتزام ، يجب أن يقرّوا به ، أي يجب أن يتخلّوا عن كل ادعاء في هذا الشيء تاركين لي حق الاستعمال وحدي . وفعل التخلّي هذا يفترض حالة لم تستبعد فيها أية إرادة عن امتلاك أي شيء ، وكانت فيها ملكية جميع الأشياء على المشاع Communio possessionis originaria . لأنــه ليتخلى شخص عن ملكية شيء معين ، فلا بد أنه كان على الأقــل مشاركاً في ملكيته ، وإلا لم يكن هناك مجال للكلام عن « التخلّي » : فالتخلي لا يكون إلاّ مما يملكه المرء من قبل ،ولا يتخلى المرء عمّا لا يملك . وإذن كان هناك حق أوليّ للجميع في كل شيء ، وإلا لما أمكن تبرير الملكية الفردية . ومع ذلك يجب ألا نعتبر حالة الملكية على المشاع (أو المشتركة) هذه حالة واقعية قد وجدت بالفعل في الأصل ، بل هي مجرد فكرة من أفكار العقل العملي مفادها أن إرادة من يتملّك شيئاً يجب أن تصادق عليها إرادة الآخرين . وعلى هذا فإن حق الملكية يقوم – لا على أساس علاقة المالك بالشيء المملوك – بل على أساس علاقة المالك بسائر الأشخاص المفترض مثالياً أن له نفس الحق في ملكية هذا الشيء نفسه .

ويضرب كنت ها هنا (§ ٦)مثلاً بالأرض فيقول «إنه حتى لو اعتبرنا مساحة ما من الأرض أنها حرّة أو محدّدة بأنها كذلك أي مفتوحة لاستعمال

كل إنسان ، فلا يمكننا مع ذلك أن نقول إنها حرة (مباحة) بالطبيعة وأصلياً (على الأصل) سابقاً على كل صك (حجة) قانونا ؛ لأن ذلك سيكون علاقة بالأشياء ، أي بالأرض ، من شأنها أن تكون نفياً للملكية كل واحد ؛ لكن لما كانت حرية (إباحة) الأرض بالنسبة إلى كل واحد منعاً له من استعمالها ، فإن هذا يقتضي ملكية مشتركة للأرض ، وهو أمر لا يمكن أن يحدث دون عقد . والأرض التي لا يمكن أن تكون حرة (مباحة) إلا بتأثير عقد يجب إذن أن تنتسب فعلاً إلى كل الأفراد (مجتمعين فيما بينهم) الذين يمنع كل منهم الآخر على التبادل ، أو يوقف ، استعمالها .

ملاحظة : وهذا الاشتراك الأصلي في الأرض ومعه الاشتراك في الأشياء الموجودة فيها Communio fundi originaria هو فكرة ذات حقيقة موضوعية (عملية قانونياً) ، وينبغي تمييزها بوضوح من الاشتراك الأولي Communio primaeva الذي هو مجرد فرض خرافي fiction ؛ ذلك أن هذا الأخير كان لا بد أن يكون اشتراكاً مؤسساً institué وكان يجب أن يتولد عقد به كان على الجميع أن يتخلوا عن التملك الخاص ، وفيه كل واحد بضمه ملكيته إلى ملكية الآخرين سيحوله إلى ملكية مشتركة : وكان التاريخ سينبئنا بشاهد على ذلك . أما أن نعتبر مثل هذه العملية أنها امتلاك أصلي originaire وأن نقرر أن كل إنسان استطاع وأقام على هذا الأساس ملكية خاصة ، فهذا تناقض [1] » .

كذلك ينبغي أن نميز من الملكية : الاقامة أو الشغل habitation sedes ؛ كما ينبغي أن نميز الاستيلاء على الأرض بغرض امتلاكها فيما بعد — من سكنها أو الإقامة فيها incolatus الذي هو التملك الدائم الخاص لمكان ما ، لكنه لا يتوقف إلا على وجود الشخص فيه . ومجرد التملك المادي (الحيازة détention للأرض هو حق في الشيء ، وإن كان لا يكفي بعد ليعتبر

---

(١) « نظرية القانون » ١ : د : § ٦ — ص ١٢٥ — ١٢٦ من الترجمة الفرنسية

ملكية . وهو بالنسبة إلى الغير بوصفه أول تملك فإنه يتفق مع قانون الحرية الخارجية ، وهو في نفس الوقت متضمن في الملكية المشتركة الأصلية التي تضمن قبلياً الأساس في إمكان الملكية الخاصة ؛ وتبعاً لذلك فإن مضايقة الحائز الأول لأرض في استعماله إياها يعدّ إحداث ضرر به . » وهكذا فإن الاستيلاء الأول له إذن أساس قـانوني titulus possessionis هو الملكية المشتركة الأصلية ؛ والعبـارة « طوبى للمالكين ! beati possidentes ! » مبدأ في القانون الطبيعي بمقتضاه لا يلزم إنسان بتبرير ملكيته ، وهذا المبدأ يجعل من الاستيلاء الأول أساساً قانونياً للامتلاك ، يمكن أن يستند إليه كل مالك أول [1] » وإمكان هذا الامتلاك هو استنباط من المصادرة القانونية للعقل العملي : « من الواجب القانوني أن يفعل المرء تجاه الغير بحيث يمكن ما هو خارجي (مفيد) أن ينظر إليه كل واحد على أنه ملكه » .

والعلاقة القائمة بين ما أملكه وبيني هي مجرد علاقة قانونية بين إرادتي وبين الشيء المملوك ، وفقاً لفكرة الملكية المعقولة ، بغض النظر عن العلاقة بالشيء في المكان والزمان . فمثلاً الأرض التي أملكها ، ولكني بعيد الآن عنها ، تقطع بأن الملكية القانونية هي علاقة فعلية وليست مادية ، وإلا لاقتضى الأمر أن أكون حاضراً في مكانين في وقت واحد ، وهذا تناقض بيّن .

ومن هنا تنشأ النقيضة التالية :

الموضوع : من الممكن أن أكون مالكاً لشيء خارجٍ عني على الرغم من أنني لست حائزاً له :

نقيض الموضوع : ليس من الممكن أن أكون مالكاً لشيء خارجٍ عني ، إن لم أكن حائزاً له .

---

(١) الكتاب نفسه ١ : ١ : § ٦ = ص ١٢٦ من الترجمة الفرنسية .

الحلّ : كلتا القضيتين صحيحة : الأولى ، إذا فهمت من الملكية الملكية المحسوسة Possessio phaenomenon ؛ والثانية ، إذا فهمت من الملكية الملكية المعقولة المحضة Possessnon noumenon .

لكني حين أعلن عن ملكيتي لشيء فإنني أعلن في نفس الوقت أن على الغير أن يمتنع عن استعماله إلا بإذني . لكن هذا الالتزام من جانب الغير لا يمكن أن يوجد إلا في مجتمع قانوني تسيطر عليه سلطة تشريعية عامة ، أي مجتمع مدني . ذلك إني لا أشعر بأنني ملزم باحترام ملك الغير المدّعى إلا إذا أكد لي الغير احترامه لما ادّعي ملكه . وهذا الضمان لا يقتضي أي صك قانوني خاص : لأنه مندرج بالفعل في تصور الالتزام القانوني الخارجي بموجب الكلية . وبالتالي التبادل في الالتزام المستمد من قاعدة كلية . ولما كان من الواضح أن إرادة الفرد فيما يتعلق بامتلاك خارجي لا يمكن أن تعد قانوناً ملزماً لكل أحد ، فلا بد من وجود إرادة قادرة على إلزام كل أحد ، إرادة عامة شاملة مشتركة ذات سلطة كافية هي وحدها التي تستطيع أن تقدّم لكل واحدٍ هذا الضمان . والمجتمع الخاضع لتشريع كلي خارجي (أي عام) مزوّد بقوة هو المجتمع المدني . وإذن ففي المجتمع المدني وحده يمكن وجود ملكية خارجية .

ويلزم عن هذا لازمة هي أنه : إذا كان من الممكن قانوناً أن يملك الإنسان شيئاً خارجاً عنه ، فيجب أن يكون في وسع هذا الشخص أن يرغم كل أولئك الذين يمكن أن يقع في نزاع معهم بخصوص هذه الملكية — يرغمهم على الدخول معه في تنظيم مدني Constitution civile .

لكن قبل هذا التنظيم المدني يجب الاقرار بإمكان الملكية ، وبالحق في إرغام كل أحد ، يمكن أن نتعامل معه ، ارغامه على الدخول معنا في تنظيم يمكن أن يضمن لنا ذلك . ولكن إلى أن يوجد هذا التنظيم الذي لا يمكن أن يقوم إلا على أساس الإرادة المشتركة ، فإن كل ملكية تعتبر ملكية مؤقتة ،

أما بعد إيجاد هذا التنظيم المدني فإن الملكية تعتبر قاطعة Péremptoire . وقبل الدخول في هذا التنظيم يقاوم الشخص عن حقٍّ كلَّ أولئك الذين لا يرضون به ، ويريدون أن يزعجوه عن ملكيته الموقوتة ، وذلك لأنه إذا أرادت إرادة سائر الناس أن تفرض عليه الالتزام بالامتناع من هذا التملك ، فإن هذه الإرادة ما هي إلا إرادة طرف واحد ، وبالتالي ليس لها حق أكثر من حق الطرف الآخر حتى لو كان فرداً واحداً ، ما لم يلتزم الجميع على السواء باحترام حق الملكية .

والموضوعات التي يمكن امتلاكها على ثلاثة أنواع :

أ — الأشياء العينية ؛

ب — التزامات الأشخاص ؛

ج — الأشخاص .

ومن هنا انقسم القانون الخاص إلى :

ا — قانون عيني droit réel

ب — قانون شخصي (قانون الالتزامات) droit personnel

ج — قانون الأحوال الشخصية droit personnel réel .

٢ — القانون العيني

وأهم مشكلة في القانون العيني هي الامتلاك الأصلي للأموال ، إذ لا بد من وجود امتلاك أصلي . ولنفترض أن كل الناس كانوا في الأصل يمتلكون على المشاع كل الأموال العينية مع إرادة طبيعية في اجتناء ثمار لها ؛ لكن التعارض الذي لا مفرّ منه بين الأفراد سيؤدي إلى حرمانهم جميعاً من الانتفاع بهذه الأموال إذا لم توجد قاعدة بمقتضاها الامتلاك الشخصي يمكن

تحقيقه لكل شيء من المال المشترك . لكن قبل الاقرار بهذه القاعدة من جانب المجتمع المدني ، فلا بد أن يوجد استيلاء من الأفراد ، وهذا الاستيلاء هو الامتلاك الأصلي . والامتلاك الأصلي هو الذي لا يشتق من ملكية الغير . وأنا أقتني الشيء حين أجعــل efficio الشيء لي . وفي الأصل لا شيء خارجاً عني هو لي ؛ ومع ذلك فإن الشيء الخارجي يمكن اقتناؤه أصلياً دون أن يكون مأخوذاً (مشتقاً) من ملك الغير .

« ومبدأ الاقتناء الخارجي هو : ما أخضعه لقوّتي (وفقاً لقانون الحرية الخارجية) ولديّ القدرة على استعماله بوصفه موضوعاً لإرادتي (وفقاً لمصادرة العقل العملي) ، وأخيراً ، ما أريد أن يكون لي (وفقاً لفكرة إرادة موحدة ممكنة) : هذا لي .

ولحظات attendenda الاقتناء الأصلي هي إذن :

١ — الاستيلاء appréhension على الشيء الذي ليس ملكاً لأحد ، وإلا لتعارض مع حرية الغير بحسب القوانين الكلية . وهذا الاستيلاء هو تملك لموضوع الإرادة في المكان والزمان ؛ وهكذا فإن الملكية التي أضع نفسي فيها هي ملكية في الظاهر Possessio Phaenomenon .

٢ — الإعلان declaratio عن ملكية هذا الموضوع وعن فعل إرادتي الذي به أمنع الغير من أي استعمال له .

٣ — التملك appropriatio باعتباره فعل إرادة منشئة — في الفكرة — تشريعاً لإرادة تشرّع كلياً وخارجياً ، وبهذا التملك يلتزم كل واحد بأن يتفق مع إرادتي [1] » .

ولا يقصد بالقانون العيني ius reale الحق في الشيء فقط ius inse

---

(١) « نظرية القانون » ١ : ١ : ١٠ = ص ١٣٣ — ١٣٤ من الترجمة الفرنسية

بل وأيضاً مجموع القوانين التي تتعلق بالملكية العينية .

وطبعاً لو لم يوجد غير شخص واحد على الأرض ، فلا يمكن التحدث عن حقه في شيء خارجي لأن بينه بوصفه شخصاً ، وسائر الأشياء الخارجية بوصفها أشياء ، لا يوجد أية علاقة التزام . ولهذا فلا يجوز الكلام عن حق في شيء ، بل عن حق شخصٍ ما تجاه شخص آخر يشارك الباقين في الملكية في المجتمع المدني .

* * *

وأول اقتناء لشيء هو اقتناء الأرض ، ونقصد بالأرض كل جزء من الأرض المعمورة ، ويدخل في ذلك ما عليها ، لأن الأرض بمثابة جوهر ، وما عليها من أعراض لا تنفصل عن هذا الجوهر .

وكل أرض يمكن أن تمتلك أصلياً ، وأساس امكان هذا الامتلاك هو الشركة الأصلية في الأرض بوجه عام . والجملة الأولى من هذا القول تقوم على أساس مصادرة العقل العملي التي أشرنا إليها قبل مراراً وهي التي تقضي بأن من الممكن أن أمتلك أي موضوع خارجي تريده إرادتي . والجملة الثانية تقوم على أساس ما يلي : في الأصل يمتلك الناس جميعاً الأرض ، أي أن لهم الحق أن يكونوا حيث ألقت بهم الطبيعة أو الصدفة (بدون إرادتهم) . وهذا الامتلاك ــ ويتميز من الاقامة sedes ــ امتلاك مشترك ، نتيجة لوحدة كل الأماكن على سطح الأرض . وامتلاك كل الناس على الأرض ، السابق لكل صلك قانوني من جانبهم (وهو إذن امتلاك أنشأته الطبيعة نفسها) هو ملكيـــة مشتركة أصلية Communio possessionis originaria فكرتها ليست تجريبية ولا تتوقف على ظروف زمانيـــة ، مثل الملكية المشتركة الأولية Communio primaeva وهي فكرة خيالية لا يمكن البرهنة عليها ، بل هي بالعكس فكرة عملية عقلية تحتوي قبلياً على المبدأ الوحيد الذي بمقتضاه يمكن كل

الناس أن ينتفعوا بمكانهم على الأرض ، تبعاً لقوانين الحق .

* * *

والسند القانوني لهذا الامتلاك هو وضع اليـد occupation, occupatio . ووضع اليد هو امتلاك موضوع خارجي للإرادة بفعل من الإرادة من جانب واحـد voluntas unilateralis . وإمكان هـذه الطريقة مـن طرق كسب الملكية لا يمكن أن يفهم على أساس مبادىء ، بل هو على العكس من ذلك نتيجة مباشرة لمصادرة العقل العملي التي أشرنا إليها من قبل مراراً . لكن هذه الإرادة نفسها لا يمكن أن تحوّل اكتساباً للملكية خارجياً إلا بالقدر الذي يكون به متضمناً في إرادة قبلية موحـدة (أي ناشئة عن اجتماع إرادات كل الذين يمكن أن تقوم فيما بينهم رابطة عملية) تحكم حكماً مطلقاً ، لأن الإرادة التي من جانب واحد لا يمكن أن تفرض التزاماً ، بل لا بد لهذا من إرادة شاملة للجميع ، إرادة فعلية ، إرادة موحـدة بالضرورة ، ولهذا السبب فإنها هي وحدها المشرّعة .

* * *

ولا توجد ملكية قطعية Péremptoire إلا في تنظيم مدني . أما في حالة الطبيعية فلا يمكن امتلاك شيء إلا امتلاكاً وقتياً .

والسند العقلي للملكية لا يمكن أن يقوم إلا في فكرة « إرادة قبلية موحـدة للجميع» . وهذه « الفكرة » تفترض ضمناً كشرط لا غنى عنه Conditio sine qua non ، لأن الإرادة الجزئية (الفردية) لا يمكن أن تفرض على الآخرين التزاماً لا يفرض عليهم إلا من هذه الإرادة الجزئية .

وحالة الإرادة الموحـدة بالفعل على نحوٍ كلي من أجل تشريع هي الحالة المدنية l'état civil .

والملكية القطعية Péremptoire لا توجد إلا في حالة وجود حالة مدنية ، أي مجتمع مدني .

١ ـ وهنا يضع كنت السؤال التالي : إلى أي مدى يحق للإنسان أن يملك أرضاً ؟

ويجيب عليه قائلاً : إلى أقصى مدى تمتد إليه قدرته ، أي إلى أقصى مدى يستطيع من يريد امتلاكها أن يحميها . « وكأن الأرض تقول : إذا كنت لا تستطيع أن تحميني ، فأنت لا تستطيع أن تسيطر عليّ . ويجب حل المشكلة بنفس الطريقة فيما يتعلق بالبحر الحرّ أو المغلق : مثلاً لا يستطيع إنسان أن يصطاد ، أو يستخرج من أعماق البحر العنبر الأصفر [١] ، الخ عند شاطىء دولة تقع في داخل المسافة التي تصل إليها طلقات المدافع [٢] » .

٢ ـ ويسأل سؤالاً آخر مهما عصرياً الان وهو : هل الشغل في الأرض (زراعتها ، تجفيفها ، الخ) ضروري لامتلاكها ؟

ويجيب : كلا ! « لأنه لما كانت هـذه الأشكال من التنويع spécification ليست غير أعراض ، فإنها لا تكوّن موضوع الملكية المباشرة ، ولا يمكن أن تنتسب إلى الشخص إلا بالقدر الذي به يتم الإقرار له بملكيـة الجوهر (الأرض) . والشغل ، إذا تعلق الأمر بأول امتلاك ، ليس إلا علامة خارجية على الاستيلاء ، ويمكن أن يبدل به علامات أخرى كثيرة تكلّف مجهوداً أقل » (الموضع نفسه) .

٣ ـ وسؤال ثالث : هل يمكن التعرُّض للشخص في فعل الاستيلاء ،

---

(١) كان بحر البلطيق ـ حيث تقوم بلدة كينجسبرج مسقط رأس كنت ـ هو الذي يزود أوربا بالعنبر الأصفر . وهذا العنبر من أصل نباتي أحفوري fossile وأصله صمغ صنوبر يتحجر . وهو صلب شبه شفاف ، ويستخدم للزينة .

(٢) « نظرية القانون » ١ : ٢ : § ١٥ ملاحظة = ص ١٩١ ترجمة فرنسية

بحيث لا يتمتع واحد منهما بحق الأولية ، وبذا تبقى الأرض حرّة لا يملكها أحد ؟

ويجيب كنت : « إن هذا التعرُّض لا يمكن أن يقع بطريقة مطلقة ، لأنه كي يتعرض له الغير يجب أن يكون هذا الغير على أرض مجاورة ، ويمكن أن يلقى من يتعرّض له مع هذا الأرض ، وتبعاً لذلك فإن التعرُّض المطلق هو تناقض أما التعرض النسبي فيما يخص أرضاً معينة يراد أن تبقى بوراً ، كأرض فاصلة بين جارين ، فهذا يمكن أن يتفق مع حق وضع اليد ؛ لكن هذه الأرض ستكون في الواقع لكلا الجارين ولا تكون بغير مالك res nullius ذلك لأنهما يستعملانها حدّاً فاصلاً بينهما .

٤ — وسؤال رابع : هل يستطيع الإنسان أن يملك شيئاً على أرض لا جزء فيها مملوك لأحد ؟

والجواب : نعم ! كما في منغوليا حيث يحق لكل واحد أن يترك المتاع الذي له أو أن يستولي على الفرس الذي فرّ منه بوصفه ملكه ، لأنه لما كانت كل الأرض ملكاً للشعب ، فإن في وسع كل واحد استعمالها .

٥ — وسؤال خامس : هل يحق لشعبين متجاورين أن يقاوم أحدهما الآخر إذا أراد أن يفرض عليه طريقة استغلال للأرض غير طريقته : مثلاً أن يفرض شعب صياد على شعب رعاة أو مزارعين الخ طريقته في الاستغلال ؟ نعم ، يحق للثاني أن يقاوم الأول الذي يريد أن يفرض عليه طريقته ، ذلك لأن طريقة عيش كل منهما أمر يتوقف على إرادة كل منهما الخاصة res merae facultatis طالما ظل كل منهما في نطاق أرضه الخاصة .

٦ — وهنا يأتي سؤال سادس وأخير ، أثار فيه كنت مشكلة الاستعمار ، ودمغه بأنه ظلم فاحش . وهاك نصي كلامه [1] بحروفه لأهميته :

---

(1) « نظرية القانون » ١ : ٢ : § ١٥ . = ص ١٤٢ من الترجمة الفرنسية .

« ويمكن أن نتساءل في خاتمة المطاف : إذا وضعتنا إرادتنا الخاصة ، لا الطبيعة ولا الصدفة ، في جوار شعب لا يبشر بأي أمل في أن نعقد وإياه علاقة مدنية — فهل يحق لنا أن نقيم فيه مستعمرات بالقوة أو (وهذا ليس أحسن حالاً) بشراء مدلّس ، وذلك بغرض اقامة هذه العلاقة وجعل هؤلاء الناس (المتوحشين) ينتقلون إلى حالة قانونية (مثل المتوحشين في أمريكا ، والهوتنتوت ، وسكان هولندة الجديدة) ، وأن نصبح نحن بذلك مالكين لأرضهم وأن نستغل تفوقنا عليهم دون أدنى اعتبار لملكيتهم الأولى ؟ إن الطبيعة نفسها (وهي تفزع من الفراغ) يبدو أنها تقتضي ذلك ، خصوصاً وأن مساحات أخرى من العالم مأهولة على نحو عظيم كانت ستبقى ، بل كانت لا محالة ستبقى ، خالية من السكان المتمدنين ، وكانت الغاية من الخلق إذن ستضيع (لو لم يفعل ذلك) ؟ لكن من السهل أن نرى وراء هذا النقاب من الظلم (اليسوعية) تجنيداً لكل الوسائل في سبيل الوصول إلى غاية حسنة ، ولهذا فإن هذه الطريقة لامتلاك الأرض يجب رفضها » .

ومعنى هذا النص بكل وضوح هو أنه لا يحق لشعب استعمار شعب آخر والاستيلاء على أرضه بدعوى نشر المدنية في هذا الأخير ، أو بدعوى استغلال أرضه على نحو أفضل ، أو بدعوى إصلاح أحواله المادية أو الروحية ، الاقتصادية أو الفكرية . فهذه دعوى باطلة تقوم على المبدأ اليسوعي الخسيس وهو أن الغاية تبرر الواسطة أو الوسيلة .

ورد كنت ها هنا يتفق مع المبدأ الذي وضعه في السؤال الثاني حين قرر أن شغل الأرض ليس ضرورياً لتبرير حق الملكية ، لأن شغلها هو نوع من التعديل العرَضي لأحوالها ، وهو أمر لا يمكن أن يعطي من الحق أكثر من الجوهر أي ملكية الأرض نفسها على أية حالة كانت . فلا يستطيع أحد أن ينازع أحداً مالكاً لأرض حق ملكيته بدعوى أنه أقدر على فلاحتها واستثمارها واستغلالها . فمتى ما ثبت امتلاك أصل العين ، فلا يمكن المنازعة في هذه

الملكية بدعوى أيا كانت من الدعاوى المستمدة من القدرة على فلاحة الأرض أو استغلالها على نحو أفضل .

وبهذا رد كنت سلفاً على أولئك الذين سيأتون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ويدّعون دعاواهم الكاذبة الظالمة من مثل أن الأرض لمن يفلحها ، أو لمن هو أقدر على فلاحتها ، وما شابه ذلك من التخرّصات الماركسية [1] .

وقد عاد كنت فأكد هذا المعنى مرة أخرى في الملاحظة الواردة في § ١٧ (الجزء الأول القسم الأول ، الفصـــل الأول = ص ١٤٥ من الترجمة الفرنسية) فقال : « من الواضح جداً أن العمل الأول ، أو التحديد الأول ، أو على وجه العموم التشكيل الأول Formgebung لأرض ٍ ما لا يمكن أن يعطي سنداً لملكيتها ، أي أن ملكية العرض لا يمكن أن تصلح أساساً للملكية القانونية للجوهر ، بل على العكس تماماً ملكيّي وملكيتك يجب أن تستنبط من ملكية الجوهر ،وهكذا فإن من أعطى كل عناية لأرض لم تكن ملكه فإنه يفقد تعبه ومجهوده تجاه المالك الأول . » ومن الغريب أن يزعم إنسان أنه بعمله يستطيع أن يلزم الشيء الذي عمل فيه أن يكون في خدمته ، أي ملكه .

أما الأجسام الموجودة على أرض صارت ملكي فإنها من حقي إذا لم تكن ملكاً من قبل لأحد،ولست في حاجة إلى أي سند قانوني خاص لاثبات هذه الملكية. إذ يمكن عدها بمثابة أعراض لاصقة أو داخلة في الجوهر iure rei meae .

---

(١) اعترف كارل فورليندر وهو اشتراكي بأن « كنت نفسه لم يكن بأي حال من الأحوال اشتراكياً » — راجع كتابه Karl Vorlaüder : Kant und Marx ص ٣٤ وهذا ما ينبغي توكيده بكل قوة ، خصوصاً لأن بعض ذوي النزعة الكنتية الجديدة قد زعموا أن لدى كنت نزعة ولو خفيفة إلى الاشتراكية ! وراجع في هذا أيضاً
Wilhelm Metzger : Untersuchungen
zur Sitten und Rechtslehre Kants und Fichtes, S. 99. Heidelberg, 1912.

وبناء على نفس المبدأ نحكم هل يمكن الأرض التي أمتلكها أن تمتد إلى ما بعد الأرض ، على جزء من البحر (مع الحق في الصيد على الشاطىء ، واستخراج العنبر الأصفر ، الخ) . ويرى كنت أن هذا الحق يتقرر بالكيفية التالية : « إن ملكيتي تمتد إلى حيث تمتد قدرتي الميكانيكية ، ابتداءً من مسكني ، على أن أحمي أرضي ضد الهجمات الأجنبية (مثلاً : إلى المدى الذي تصل إليه طلقات المدافع ابتداءً من الشاطىء) ويكون البحر مغلقاً حتى ذلك المدى ، mare clausum ، وأما ما يتلوه فلا يعد ملكاً لأحد ، بل بحراً مفتوحاً mare liberum . أما آثار الغرق — من ناس وأمتعة لهم — فإنه لما كان الغرق أمراً غير إرادي ، فإنه لا يعطي أيّ حق امتلاك لمالك الشاطىء ، ولا يمكن أيضاً أن يعدّ بلا صاحب res nullius . وفي مقابل ذلك فإن النهر يمكن أن يُمْلك بالشروط المذكورة ، ويملكه من يملك شاطئيه مهما اتسعت هذه الملكية .

ب — القانون الشخصي

الالتزامات

ونتتقل من القانون العيني ، أو قانون الملكية العينية كما يقال اليوم ، إلى القانون الشخصي أو الالتزامات .

وهنا نجد أولاً أن القانون الشخصي لا ينطوي أبداً على أية ملكية أصيلة : فإنني لا أستطيع أن أمتلك ما للغير إلا برضاه الخاص . ولكي يصبح الشيء المملوك يعتبر ملكاً لي ، فلا بد للغير أن يتنازل عنه وينقل ملكيته إليّ . والشكل المعتاد لهذه الطريقة في اكتساب الملكية هو العقد . وفي كل عقد يوجد فعلان تحضيريان هما العَرْض والقبول ، وفعْلان تأسيسيّان هما : الوعد ، والموافقة . ومع ذلك فلا إرادة الواعد وحدها ، ولا إرادة الموافق وحدها كافية لتأسيس العقد : بل لا بدّ من اجتماع كلتا الارادتين معاً . كيف يمكن ذلك ؟ من حيث

الترتيب الزمني إعلان الارادتين لا يمكن إلا أن يكون متتالياً ، أي لا في وقت واحد : فمن ذا يضمن إذن ألا يحدث تعديل في الأول قبل حدوث الثاني ؟ وهنا ينبغي أن يميّز بين المظهر الحِسّي ، والحقيقة الفعلية . فمن حيث المظهر الحسّي . فإن العقد ينتج من فعلين متواليين ؛ ولكن من حيث الحقيقة الفعلية فإن الفعل فِعلٌ واحدٌ أحد . وما أمتلكه عن طريق العقد من شخص آخر هو التزام عليه أن يفي به تجاهي ، وهذا الالتزام يتم الوفاء به إذا سُلّم الشيء المطلوب امتلاكه ، وبهذه العملية — التسليم والتسلّم — يتحول حقي إلى حق عيني droit réel .

فالملكية لا تتم إذن بواسطة فعل سلبي ، مثل التّرك ، أو التخلّي ، لأن ذلك معناه انتفاء الملكية عمن ترك أو تخلّى عن الشيء . وإنما يجب أن تتم بالانتقال translatio من المالك إلى من يريد الامتلاك . وهذا الانتقال لا يمكن أن يحدث إلا باتفاق إرادتيهما . وفعل الإرادة الموحدة لكلا الشخصين ، الذي به يصبح ما للواحد هو للآخر ، يسمى العقد .

وبالعقد أمتلك وعد الطرف الآخر ، لا الشيء الموعود به ، وعلى ذلك فإن ملكيّي الخارجية تزيد بهذا الشيء : لقد أصبحتُ أغنى locupletior بامتلاك التزام ايجابي على حريّة الغير وقدرته .

لكن هذا الحق الذي صار لي ليس إلا حقاً شخصياً ، تجاه شخص طبيعي معيّن ، في أن أؤثر في إرادته من أجل وقوع اعـــارة Prestatio لصالحي ، وليس حقاً عينياً على هذا الشخص المعنوي الذي ليس إلا فكرة إرادة الكل الموحّدة قبلياً ، والتي بها وحدها أستطيع امتلاك حق تجاه كل مالكٍ للشيء ، وهذه خاصية كل حق في الشيء .

وانتقال الملكية عن طريق العقد يتم وفقاً لقانون الاستمرار lex continui أعني أن امتلاك الشيء لا ينقطع في أية لحظة أثناء هذا الفعل ؛ وإلا لكنت أمتلك في هذه الحالة شيئاً ليس له صاحب res vacua ، وفي هـــذه الحالة

ستصبح هذه الملكية أصيلة ، وهذا يناقض مفهوم العقد .

لكن ليس معنى هذا الاستمرار أنه إرادة أحدهما بخاصة ، بل إرادتهما الموحّدة هي التي تنقل ما لي إلى الغير ، بحيث لا يجوز أن نتخيل أن الواعد يترك أولاً ما يملك لصالح الآخر أو يتخلى عن حقه وأن الآخر يستولي عليه في الحال ، أو بالعكس . والانتقال هو إذن فعلٌ ، فيه الشيء ينتسب في لحظة ما إلى كلا الشخصين معاً ، أشبه ما يكون بمسار على شكل قطع زائد لحجر رميناه : فعلى قمة المنحنى يمكن أن يعتبر في نفس الوقت صاعداً وهابطاً ، ثم ينتقل من الحركة الصاعدة إلى السقوط [1] .

ومن الواضح أن الشيء لا يمتلك في العقـــد بمجرد القبول acceptatio للوعد ، بل فقط بانتقال traditio الشيء الموعود . وبدون هذا الانتقال لا يتم التملك . ولهذا فإن الحق الناتج عن عقد ليس إلا حقاً شخصياً ، ولا يصير عينياً إلا بالانتقال .

وإذا تلا العقدَ مباشرةً انتقال الشيء المتعاقد عليه بحيث لا تكون ثم فترة بين إتمام العقد وتنفيذه ، فلن يكون هناك حاجة إلى فعل خاص تال بموجبه ينتقل الشيء من المالك إلى الآخر .

جـ - قانون الأحوال الشخصية

هذا القانون هو قانون امتلاك شيء خارجي بوصفه شيئاً واستعماله بوصفه شخصاً . وتبعاً لهذا القانون فإن الملكية أهلية domestique ، والعــلاقة القائمة هي علاقة مشاركة بين كائنات حرّة ، وبالتأثير المتبادل من شخص في آخر وفقاً لمبدأ الحرية الخارجية يكوّنان شركة بين أعضاءٍ تؤلف كلاً من

(١) راجع ١ : ٢ : ٢٠ ملاحظة = ص ١٥٢ - ١٥٣ من الترجمة الفرنسية .

الأشخاص المتعايشين معاً ، يسمّى الأسرة . وطريقة التملك في هذه الحالة لا تتم بواقعة إرادية racto ، ولا بمجرد عقدٍ facto ، بل بفضل قانون lege ليس مجرد حق قِبَلَ شخص آخر ، بل هو أيضاً في نفس الوقت امتلاك لهذا الشخص ؛ ولهذا فإنه يتجاوز كل حق عيني وشخصي ، أي حق الإنسانية في شخصنا .

وتبعاً للشيء المملوك فإن الملكية تبعاً لهذا القانون على ثلاثة أنواع : الرجل يملك امرأة ، الزوجان يملكان أبناءً ، والأسرة تملك خَدَماً . وكل ما هو مملوك ها هنا هو في نفس الوقت غير قابل للتنازل عنه ، وحق مالك الشيء هو أكثر الحقوق شخصية .

§ ١ — قانون الزواج

« المشاركة الجنسية * Commercium sexuale هي الاستعمال المتبادل الذي يمكن أن يقوم به الإنسان للأعضاء والقدرات الجنسية التي لشخص آخر usus membrorum et facultatum sexualium alterius , وهذا الاستعمال إما طبيعي وهو الذي به يمكن إنجاب المِثل ، أو مضاد للطبيعة ويمكن أن يتم مع شخص من نفس الجنس أو مع حيوان من نوع آخر ؛ وهذه الانتهاكات للقوانين ، هذه الجرائم الجسدية ضد الطبيعة هي إهانات نحو الإنسانية في شخصنا ، ولا يمكن أيّ استثناء أن ينجيها من التقبيح الشامل .

أما التعامل الطبيعي بين الجنسين فيتم وفقاً للطبيعة الحيوانية فقط vagalibido, venus vulgivaga, fornicatio ، أو وفقاً للقانون . وهذه الحالة الاخيرة هي حالة الزواج matrimonium ، أي الارتباط بين شخصين

(*) سنستعمل كلمة جنس sexe ها هنا هي ومشتقاتها في كل هذا الفصل بمعنى : الجماع ، الغريزة الجنسية .

مختلفي الجنس يريدان الامتلاك المتبادل لقدراتهما الجنسية مدى الحياة .

وقد يكون غرض الطبيعة هو إنجاب أولاد وتربيتهم ، ومن أجل هذا أودعت في كل جنس ميلاً إلى الجنس الآخر . لكن الإنسان الذي يتزوج ليس ملزماً ليكون زواجه شرعياً أن يكون هذا غرضه ، وإلا فإنه إذا توقف الانجاب ، فإن الزواج لا بد أن تنحل رابطته في نفس الوقت .

وإذا فرض أن اللذة بالاستعمال المتبادل للقدرات الجنسية هي الغرض الوحيد ، فإن عقد الزواج لن يصبح بذلك أمراً اعتباطياً ، بل على العكس هو عقد ضروري وفقاً لقانون الإنسانية ، أعني أنه إذا كان الرجل والمرأة يريدان أن يتزوجا ؛ وهذا ضروري وفقاً للقوانين الشرعية للعقل المحض .

والواقع أن الاستعمال الطبيعي الذي يقوم به جنس بالأعضاء الجنسية للجنس الآخر هو استمتاع jouissance فيه يستسلم كل طرف للطرف الآخر . وفي هذا الفعل يضيع الإنسان من ذاته شيئاً ، وهذا يتناقض مع حق الإنسانية في شخصه . ولهذا فإن هذا ليس ممكناً إلا بشرط وهو بينما أحد الطرفين يمتلك الآخر كأنه شيء ، فإن الآخر يمتلك الأول بدوره على التبادل ، وبهذا يسترد ذاته ويستعيد شخصيته . لكن امتلاك عضو في الإنسان هو في نفس الوقت امتلاك للشخص كله ، لأن الشخص وحدة مطلقة ؛ وينتج عن هذا أن العَرْض والقبول من جنس لاستمتاع جنس آخر ليسا فقط مقبولين بشرط الزواج ، بل ليسا ممكنين إلا بهذا الشرط وحده فقط . أما أن هذا الحق الشخصي يتبدى في نفس الوقت على شكل عَيْنيّ ، فهذا يقوم على أساس أنه إذا فرّ أحد الزوجين أو صار في حوزة شخص آخر ، فإن للزوج الآخر الحق دائماً ودون منازع في رده إلى طاعته وكأنه شيء .

ولهذه الأسباب عينها فإن الرابطة بين الزوجين هي رابطة مساواة في التملك ، سواء فيما يتعلق بالشخصين اللذين يملك كلاهما الآخر على التبادل أو هذا لن يكون له معنى إلا في حالة الزواج الواحد monogamie ،

إذ في تعدد الزواج الشخص الذي يهب نفسه لا يملك إلا جزءاً من الزوج الذي يسلم نفسه إليه كله ، جاعلاً من نفسه هكذا مجرد شيء ، أو فيما يتعلق بالأموال ، وإن كان من حقهما التنازل عن استعمال جزء من هذه الأموال ، وإن كان ذلك لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقد خاص .

ملاحظة : وينتج عن المبدأ السابق الذكر أن معاشرة الاخدان Concubinage لا تقبل أي عقد صحيح في القانون ، وكذلك المتعة [1] Verdingung الوقتية — Pactum fornicationis ، لأنه فيما يتعلق بهذا العقد الأخير فإنه من المسلّم به أن الشخص الذي عقده لا يمكن أن يلزم قانوناً بتنفيذه إذا ندم عليه ، وهكذا تزول الحالة الأولى ، أعني حالة المخادنة (من حيث هي عقد شائن Pactum turpe) لأننا هنا بإزاء عقد التزام locatio conductio بل عقد بمقتضاه يستعمل شخص جزءاً من شخص آخر ، وتبعاً للوحدة المطلقة للأعضاء في الشخص الواحد ، فإنه سيكون بحيث ان هذا الشخص الأخير يسلم نفسه كلها كأنها شيء إلى إرادة شخص آخر ؛ ولهذا فإن كل طرف يستطيع أن ينقض العقد المبرم على الطرف الآخر ، متى حلا له ذلك ، دون أن يكون من حق هذا الأخير أن يشكو من إلحاق الضرر به في حقه . — والأمر هكذا أيضاً بالنسبة إلى زيجات اليد اليُسْرى والتي غرضها استغلال عدم الكفاءة بين الطرفين ، من أجل مزيد من سيطرة أحد الطرفين على الآخر ؛ لأن هذه الحالة لا تختلف في الواقع ، وفقاً للقانون الطبيعي ، عن المخادنة ، ولسنا ها هنا بإزاء زواج حقيقي . — وقد نتساءل

---

(١) زواج المتعة ، أي الزواج بعقد محدد المدة مقابل تعويض يعطى للمرأة، كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام . راجع :

a) G.A. Wilken : Matriarchat, pp. 9-25, Leipzig, 1884;

b) W. Robertson Smith : Kinship and Marriage, p. 82 sqq., London 1903;

c) Westermarck : History of the human Marriage, III, 267 sqq., London, 1925.

لنعرف هل هناك تناقض فيما يتعلق بالمساواة بين الزوجين ، حين يقول القانون فيما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة : سيكون سيدكِ (أي سيأمرك ، وأنت عليك بطاعته) ؟ إن هذا القانون لا يمكن أن يعتبر متناقضاً مع المساواة بين الزوجين ، لأن الغرض الوحيد من هذا الوصف هو تحقيق التفوق الطبيعي للرجل على المرأة ، في تحقيق المصلحة المشتركة للأسرة ، وتحقيق حق الأمر الذي يجد أساسه فيه ، وهو حق يمكن أن يستمد من واجب الوحدة والمساواة من وجهة نظر الغاية .

وعقد الزواج لا يتم إلا بالمعاشرة * الزوجية Copula Carnalis . والعقد المبرم بين شخصين من جنسين مختلفين (= ذكر وأنثى) يتفقان سراً على الامتناع من كل مشاركة جسدية * ، أو مع العلم بأن أحدهما أو كليهما عاجز عن ذلك ، هو عقد مخادع contrat simulé ولا ينشيء أيّ زواج ؛ ويمكن إذن أن ينحل برغبة أحد الشخصين . لكن إذا لم تنكشف العنة إلا بعد العقد ، فإن حق الزواج لا يمكن أن يتأثر بهذا العارض الراجع إلى صدفة بريئة .

وامتلاك زوجة أو زوج لا يقع إذن واقعيا بالمعاشرة Cohabitation facto بدون عقد سابق ، ولا عقداً Pacto (بمجرد عقد زواج دون المعاشرة التي تتلو ذلك) ، بل قانونيا lege فقط ، أعني كنتيجة قانونية لالتزامنا بالالتزام بعلاقة جنسية إلا عن طريق الامتلاك المتبادل للشخصين ، وهذا الامتلاك لا يمكن أن يصير فعلياً إلا بالاستعمال المتبادل أيضاً لقدراتهما الجنسية المعيّنة [1] » .

وقد اقتبسنا هذا الفصل الخاص بالزواج بأكمله حتى نفي بما وعدنا به

(*) الوقاع الجنسي .

(1) « نظرية القانون » ١ : ق٢ ، ف٣ ٢٤ — ٢٧ = ص ١٥٦ — ١٥٩ من الترجمة الفرنسية .

القارىء (جـ ١ ص ٥١) من عرض نظرية الزواج عند كنت عرضاً مفصلاً من واقع كلامه .

٢ ــ حق الابوين

وكما نشأ عن واجب الإنسان نحو نفسه ، أعني نحو الإنسانية في شخصه ، حق شخصي للجنسين في أن يمتلك كل منهما الآخر بواسطة الزواج ، كذلك نشأ عن الانجاب بينهما واجب المحافظة على ثمار هذه الرابطة والعناية بها ، أعني أن للأبناء ، بوصفهم أشخاصاً ، الحق الأصيل الفطري (غير الموروث) في أن يتلقوا الحماية والرعاية من آبائهم إلى حين أن يصبحوا قادرين بأنفسهم على حماية أنفسهم ، وهو حق يكفله لهم القانون lege مباشرة ، أي دون أن يكون من الضروري وجود سند قانوني .

وتفسير ذلك أن فعل الانجاب هو فعل أوجدنا به في العالم شخصاً بدون موافقته ، دافعين إياه في هذا العالم بطريقـــة اعتباطية arbitraire ؛ ويترتب إذن على هذه الواقعة التزام على الآباء بأن يجعلوا أبناءهم راضين عن الحالة التي أوجدوهم عليها . وليس في استطاعة الآباء أن يدمروا الأولاد بوصفهم من صُنْعهم ، أو من ممتلكاتهم ، ولا تركهم للصدفة ، لأنهم لم ينتجوا فقط شيئاً في هذه الحالة ، بل أنتجوا كائناً حراً ، ومواطناً في العالم ؛ وهذا الوضع لا يمكن ألا يكترث له الوالدان .

وعن هذا الواجب ينشأ بالضرورة حق الآباء في رعاية الأبناء وتنشئتهم ، طالما لم يصبح هؤلاء قادرين على استعمال أجسامهم استعمالاً شخصياً : ولا عقولهم ، فضلاً عن تعليمهم أن يقوتوا أنفسهم بأنفسهم وأن يعنوا بذواتهم ، حتى يستطيعوا في المستقبل أن يحافظوا على أنفسهم ويكسبوا عيشهم ؛ وإلا فإن الآباء يكونون مسؤولين عن اهمالهم أولادهم . وإذن فإن للابن الحق في أن يتولى والداه تنشئته حتى سن البلوغ emancipatio ، وهنالك ينبغي

على الأبوين أن يتخليا عن الحق الأبوي في أن يأمرا ابنيهما وكذلك عن كل دعوى كتعويضهما عن العناية والمشقة اللتين بذلاها حتى ذلك الحين . وعليهما أن يعتبرا — بعد تمام التنشئة — أن التزام الطفل نحوهما ما هو إلا مجرد واجب فضيلة ، أي واجب الاعتراف بالجميل .

وينتج عن شخصية الأبناء أنه لا يجوز أبداً اعتبارهم ملكاً للآباء ، وإن كانوا ينتسبون إليهم (بوصفهم أشياء في مِلْك الآباء ، ويمكن هؤلاء أن يستردوهم ضد إرادتهم إذا صاروا في حوزة ناس آخرين غير آبائهم) . وحق الآباء على الأبناء ليس حقاً عينياً ، ولا يمكن التنازل عنه ، لكنه ليس مجرد حق شخصي ، إنما هو حق شخصي من نوع عيني . ولهذا ينبغي أن يضاف — في نظرية القانون — هذا السند الجديد من الحق الشخصي من نوع عيني إلى سائر مستندات الحق العيني والحق الشخصي . وقولنا : « من نوع عيني » هو الذي يخوّل للأبوين استرداد الابن الهارب ، فإنه بوصفه عيناً chose (وكأنه حيوان منزلي هارب) يمكن ويحق للوالدين استرداده وإدخاله في طاعتهما وحبسه في البيت . — « والحق الشخصي من نوع عيني » تجديد كبير أدخله كنت في ميدان القانون الخاص .

٣ — حق رب البيت

وأبناء البيت الذين يكونون مع الأبوين أسرة يصبحون بالغين maiorennes أي سادة أنفسهم sui juris دون حاجة إلى عقـد يحررهم من عيلولتهم السابقة ، وذلك بمجرد بلوغهم القدرة على المحافظة على أنفسهم ، وهو أمر يجري بمقتضى المجرى العام للطبيعة الذي يعطيهم بلوغاً طبيعياً ، وبمقتضى استعداداتهم الخاصة ؛ وهم يكتسبون هذا الحق دون سند قانوني خاص ، وبالتالي وفقاً للقانون lege . ولا يدينون بعدُ بشيء لآبائهم فيما يتعلق بتربيتهم ، كما أن الآباء يصيرون أحراراً من التزامهم نحو أبنائهم ، حتى إن

كلتا الفئتين تسترد حريتها الواحدة تجاه الأخرى . أما المجتمع الأسري الذي كان ضرورياً وفقاً للقانون ، فإنه يصبح منحلاً من تلقاء نفسه .

وقد يمكن الطرفين (الوالدين وأبناءهما) أن يستمرا في تكوين وحدة بيتية Hauswesen واحدة ، لكن ذلك يكون وفقاً لشكل آخر من أشكال الالتزام ، وهو الرابطة بين رب البيت وبين خدم البيت (الخدم والخادمات في البيت) ، أعني أنهم يكوّنون نفس المجتمع الذي صار الآن مجتمعاً بيتياً أو مجتمع رب البيت Societas herilis, hausherrliche Gesellschaft . والمجتمع البيتي يتكون بعقد بين ربّ البيت وبين أبنائه البالغين ، أو — إذا لم يكن للزوجين أولاد — وبين أشخاص أحرار آخرين (في التجمع المنزلي) . وهذا المجتمع البيتي لا يمكن أن يقوم على أساس المساواة بين من يأمر — رب البيت — وبين من يطيع أي الخدم في البيت imperantis et subiecti domestici .

فالخدم ينتسبون إذن إلى ربّ البيت من ناحية الشكل (أي حالة التملك) ، وكأن ذلك بحق عيني ، ذلك لأن رب البيت يستطيع إذا هرب الخادم أن يعيده إلى طاعته بمجرد إرادة ربّ البيت وحدها ؛ أما فيما يتعلق بالمادة (بالموضوع) أي من حيث الاستعمال الذي يجوز له مع خدمه ، فإنه ليس له حق في أن يسلك معهم كما لو كان مالكاً لهم dominus servi ، لأنهم ليسوا تحت امرته إلا بموجب عقد . والعقد الذي بموجبه يتنازل أحد الطرفين للطرف الآخر عن حريته كلها ، صائراً بذلك غير شخص ، ولن يكون تبعاً لذلك ملزماً بمراعاة العقد بل يقرّ فقط بالقوة القاهرة ، مثل هذا العقد سيكون متناقضاً مع نفسه ، أي باطلاً وبدون أثر .

وإذن فإن العقد بين رب البيت والخادم لا يمكن أن يكون بحيث ينحل استعمال العبد إلى سوء استعمال abus . والحكم في هذا ليس رب البيت وحده ، بل سائر الخدم. وهذا العقد لا يمكن إبرامه مدى الحياة ، بل فقط

لمدة محددة ، خلالها يمكن كلا الطرفين أن يسرّح الآخر . أما الأولاد فيظلون دائماً أحراراً ، لأن كل إنسان يولد حرّاً ، لأنه لم يرتكب جريمة تجرّده من حريته ، وتكاليف تربيته حتى سنّ البلوغ لا يمكن أن تعدّ ديناً يجب عليه أداؤه . وعلى العبد أيضاً أن يربي أولاده إذا استطاع ذلك ، دون أن يطالبهم بتعويض في مقابل ذلك .

ومن هذا يتبين أن ثمّ حقاً شخصياً من نوع عينيّ (هو حق ربّ البيت على الخدم) لأن من الممكن استرداد الخدم والمطالبة بهم لدى كل من يملكهم ، حتى قبل البحث عن الأسباب التي حملتهم على الهروب .

أصناف العقود

العقد إذا نظر إليه من الناحية الموضوعية فإنه يتألف من فعلين قانونيين : الوعد ، وقبول الوعد ؛ أما الاكتساب بالقبول فليس جزءاً ، بل نتيجة قانونية ضرورية للعقد . أما إذا نظر إليه ذاتياً ، أي من حيث التأكد من تنفيذ الوعد ، فلا بد من ثلاثة أشخاص : شخص يعد ، وشخص يقبل ، وشخص يضمن (يكفل) . وبواسطة الضامن لا يكسب القابل شيئاً من حيث موضوع العقد ، ولكنه يكسب وسيلة إرغام للحصول على ما يقضي به العقد .

ووفقاً لهذا التقسيم المنطقي ، لا يوجد حقاً غير ثلاثة أنواع من العقود البسيطة المحضة ؛ أما العقود المركبة التجريبية التي تضيف إلى مبادىء الملكية وفقاً لقوانين العقل البسيطة : مبادىء لائحيــة statutaires واصطلاحية Conventionnels — فهي لا حصر لعددها ، وهي لذلك خارج نطاق النظرية الميتافيزيقية للقانون ، وهو الذي يهمنا وحده ها هنا .

وهكذا فإن كل العقود الغرض منها هو :

ا — إما التملك من جانب واحد (عقود إحسان) .

ب — أو التملك على التبادل (عقود مكلفة) .

جـ — ضمان التملك دون أن يتعلق الأمر بالتملك وحده — وهذه العقود فيها جانب احسان ، وجانب مكلّف .

ولنذكر الآن الأصناف الداخلة تحت كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة :

ا — عقد الاحسان أو العقد المجاني Pactum gratuitum يشمل .

١ — المحافظة على وديعة depositum ؛

٢ — اعارة شيء commodatum ؛

٣ — الهبة donatio ؛

ب — العقد المكلف يشمل :

١ — عقد التبادل بالمعنى الواسع Permutatio late sic dicta وهو :

ا) المقايضة (التبادل بالمعنى الضيق sic dicta) سلعة بسلعة .

ب) البيع والشراء emtio & venditio : سلعة في مقابل نقود .

جـ) المعاوضة بالمثل mutum : أي التنازل عن شيء بشرط استعادته بمثله ، مثلاً قمح بقمح ، نقود بنقود .

٢ — عقد الايجار locatio conductio أي :

ا) تأجير شيء ملكي إلى شخص آخر ليستعمله Locatio rei (ايجار الشيء أو العين) ؛ وإذا كان الشيء لا يمكن رده إلا بالنقود ، فيمكن ربط العقد المكلف بدفع فوائد Pactum usurarium

ب) عقد العمل locatio operae أي التنـــازل عن استعمال قواي إلى الغير نظير أجر معلوم merces . ووفقاً لهذا العقد فإن العامل هو الأجير mercannarius.

جـ) عقد الوكالة mandatum : أي توكيل الغير في الإدارة بدلاً عني وباسمي ، وإذا كانت الادارة بدلاً مني ، وليست في نفس الوقت باسمي فإنها تعد إدارة بـــدون تفويض gestio negotii ؛ لكن إذا تمت باسم الغير فإنها تسمى تفويضاً mandat ، وباعتبارها عقد إيجار فإنها عقد مكلف mandatum onerosum.

جـ ـ عقد الضمان Cautio ويشمل :

أ) الضمان المعطى والمقبول Pignus ؛

ب) ضمان وعد الغير fideiussio .

جـ) الضمان الشخصي Praestatio obsidis .

ويلاحظ كنت أنه قد يعترض معترض على لوحة التصنيف هذه بأنها تجريبية . وبالتالي لا محل لها في الكلام عن النظرية الميتافيزيقية للقانون التي تقتضي أن تكون القسمة مؤسسة على مبادىء قبلية فقط ، أي سابقة على التجربة . ويجيب كنت على هذا الاعتراض قائلاً إن من الممكن أن نرجع العلاقات في هذه العقود إلى علاقات عقلية محضة مثلما هي الحال في تجارة الكتاب ، الذي هو أكبر وسيلة لتبادل الأفكار .

ما النقود ؟

« النقود شيء لا يمكن استعماله إلا بالتنازل عنه للغير » ـــ هذا تعريف جيد من الناحية الاسمية ، وكاف لتمييزها من سائر موضوعات الإرادة . لكنه لا يعطينا أي إيضاح عن إمكانه . ومع ذلك فمن الواضح أولاً أن هذا التنازل ليس له في التجارة غرض : الهبة ، بل الاكتساب المتبادل بواسطة عقد مكلف ، وثانياً أنه لما كان لا ينظر إلى النقود إلا على أنها مجرد وسيلة للتجارة مقبولة عامة ، وليست لها في ذاتها أية قيمة ، في مقابل الشيء الذي

هو سلعة أي له قيمة ويتعلق بحاجة خاصة بهذا الإنسان أو ذاك في شعب ما ، فإن النقود تمثل كل السلع .

وقيمة النقود قيمة غير مباشرة : إذ لا يستمتع بها في ذاتها ، ولا تستعمل هي نفسها مباشرة في اشباع الحاجة ؛ ولكنها مع ذلك وسيلة ذات فائدة عظمى .

وتبعاً لما تقدم يمكن وضـــع تعريف عيني **définition réelle** للنقود هكذا : « النقود هي الوسيلة الكلية التي لدى الناس ليتبادلوا عملهم فيما بينهم بحيث ان الثروة القومية ، من حيث انها اكتسبت بواسطة النقود ، ليست في واقع الأمر غير مجموع العمل ، الذي به يتم التبادل بين الناس بعضهم وبعض ، والذي تمثله النقود المتداولة بين أفراد الشعب [1] » .

ولهذا فإن الشيء المسمى بـ « النقود » يجب هو نفسه أن يكون قد كلّف من أنتجوها أو من وفروها لغيرهم من الناس — كلفهم من العمل بمقدار ما كلّف أولئك الذين كان عليهم أن يعملوا للحصول على السلع (سواء كانت منتجات طبيعية أو صناعية) التي في مقابلها يتم التبادل . ذلك لأنه لو كان الحصول على النقود أسهل من الحصول على السلعة ، فإنه سيكون في السوق من النقود أكثر من السلع المعروضة للبيع ؛ ولما كان البائع قد أنفق من العمل للحصول على سلعته أكثر مما أنفق المشتري لتحصيل ما معه من نقود ، فإن العمل المطلوب لصناعة السلع والصناعة بوجه عام سيقلان ويتبددان في نفس الوقت سريعاً مع العمل التجاري الذي نتيجته هي الثروة الرسمية .

ولهذا فإن الأوراق والحوالات المصرفية لا يمكن أن تعدّ نقوداً ، وإن كانت تستطيع أن تمثل النقود لفترة من الوقت ؛ والسبب في ذلك هو أنها لا تكاد تكلف أي عمل في صنعها ، وقيمتها لا تقوم إلا على أساس الظن

(١) « نظرية القانون » ١ : ٢ : ف٣ = ص ١٦٧ من الترجمة الفرنسية .

بإمكان الاستمرار في مبادلة نقود عينية بها . لكن يكفي أن نكتشف أن النقود العينية لا تؤلّف وسيلةً كافية للتجارة السهلة الأمينة ، كيما يختفي هذا الظن في الحال ويجعل ضياع الدفع مؤكداً لا مفرّ منه . فمثلاً الجهد الذي يبذله أولئك الذين يشتغلون في مناجم الذهب والفضة في بيرو والمكسيك الجديدة ربما كان أشق من ذلك الذي يحتاجه صنع السلع في أوربا ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البحث عن عروق المعدن كثيراً ما يذهب سدى وهذا سيؤدي إلى إفقار هذين البلدين إذا لم يتم الجهد في أوربا بنسبة معادلة ، لمساعدة أولئك بواسطة العرض المستمر لأشياء الترف ، بحيث يكون العمل منافساً للعمل .

لكن كيف تصبح السلعة بعد ذلك نقودا ؟ هذا يحدث حين يطلب حاكم من رعيته أن تدفع الضرائب بالمادة التي استعملها في البداية لزينة أتباعه في البلاط (مثل الذهب ، أو الفضة أو النحاس، أو القواقع الجميلة ، أو سبائك الحديد كما في الكونغو أو العبيد السود كما في ساحل غينيا) ، ثم يدفع هو بدوره العمل الذي قام به أولئك الذين عملهم يقتضي أن يدفع بنفس هذه المادة وفقاً لقواعد التجارة بوجه عام (في السوق أو في البورصة) . وبهذه الطريقة فقط – في نظري (أي نظر كنت) – يمكن السلعة أن تتحول إلى وسيلة شرعية للتجارة بين الرعايا بعضهم مع بعض فيما يتعلق بعملهم ، وبهذا أيضاً تكون مصدراً للثروة القومية ، أي للنقود .

« فالمفهوم العقلي ، الذي يخضع له المفهوم التجريبي للنقود ، هو مفهوم شيء يدخل في تداول الملكية ، فيحدّد سعر سائر الأشياء كلها (السلع) ، ومن بينها العلوم نفسها ، بالقدر الذي به لا تعلّم مجاناً للغير ، وكمية النقود لدى شعب ما هي التي تكوّن ثراءه . ذلك لأن السعر **Pretium** هو الحكم العام على قيمة الشيء Valor بالنسبة إلى الكمية المناسبة لما هو وسيلة كلية وممثلة للتبادل العملي (في التداول) . – ولهذا فإنه حيثما تكن التجارة عظيمة ، فإنه لا الذهب ، ولا النحاس صالح لأن يعتبر بحقّ نقوداً ، بل على العكس

هما سلَع ؛ والواقع أن كمية الذهب هي من القلة ، وأن كمية النحاس هي من الكثرة بحيث انه ليس من السهل وضعهما في التداول وأن يكونا مع ذلك على شكل أجزاء صغيرة كما هو ضروري في تبادل البضائع أو كمية من هذه في اكتساب أقل مقدار كان منها . ومعدن الفضة (مخلوطاً مع النحاس بنسب متفاوتة) مقبول إذن في التجارة العظمى في العالم بوصفه مادة النقود ومقياس حساب كل الأسعار . أما المعادن الأخرى (وبالأحرى : المواد غير المعدنية) فلا يمكن تداولها إلا بين شعب ضئيل التجارة . — والمعدنان السابقان حينما يكونان ليس فقط موزونين بل وأيضاً مدموغين ، أي معلّمين بعلامة تدل على قيمتهما ، هما من النقود القانونية ، أي العملة . « فالنقود إذن (تبعاً لرأي آدم اسمث) هي ذلك الجسم الذي يكون التنازل عنه الوسيلة وفي نفس الوقت مقياس العمل ، والذي به يتم التبادل التجاري بين الناس والشعوب. » [1] وهذا التعريف يرد المفهوم التجريبي للنقود إلى مفهوم عقلي ، لأنه لا يعتبر إلا شكل الترويدات المتبادلة في العقد المكلّف (وبصرف النظر عن مادتها) غير ناظر إلا في المفهوم القانوني في تبادل الممتلكات ، ابتغاء أن يمثّل كما ينبغي الجدول السابق للقسمة الدوجماتيقية القبلية ، وبالتالي ميتافيزيقا القانون من حيث هي مذهب منظّم système » [2] .

ما الكتاب ؟

وموضوع آخر يتطرق إليه كنت هو : ما الكتاب ؟ وهل يحق تزييفه ؟

ويبدأ فيعرّف الكتاب بأنه « مكتوب بالقلم أو بحروف الطباعة ، مؤلف من أوراق (كثيرة أو قليلة ؛ لا يهم هنا) يمثل كلاماً يوجّهه شخص إلى الجمهور بوسائل علامات مرئية للغة . — ومن يخاطب الجمهور باسمه الخاص يسمى

---

(١) هذا التعريف ليس اقتباساً من آدم اسمث ، بل تلخيص لرأيه .

(٢) « نظرية القانون » ١ : ٢ : ف٣ = ص ١٦٩ من الترجمة الفرنسية .

المؤلف autor . ومن يذيع كلاماً عاماً باسم شخص آخر (المؤلف) هو الناشر . فإن فعل ذلك بإذن المؤلف فهو ناشر قانوني شرعي ؛ أما إذا فعله بدون إذن المؤلف فإنه ناشر لا يريد الاعتراف بالقانون ، أي أنه مُزَيِّف contrefacteur . ومجموع نسخ الأصل يُسَمّى الطبعة « édition » .

وبعد هذه التعريفات للكتاب ، والمؤلف ، والناشر والمزيّف يقرر كنت أن تزييف كتاب ممنوع قانوناً . فيقول إن « المكتوب » ليس دالاً مباشرة على مفهوم (مثلما هي حال صورة بالزنكغراف تمثل شخصاً معيناً على شكل صورة له ، أو مثل تمثال نصفي من الجص) ، بل هو « كلام » موجه إلى الجمهور ، أي أن المؤلّف يتكلم علانية بواسطة الناشر . والناشر يتكلم (بواسطة عامله ، أي الطابع) لا باسمه الخاصّ (وإلا لكان هو المؤلّف) ، بل باسم الكاتب ، ولا يحق للناشر ذلك إلا بموجب تفويض (إذن) من المؤلّف .

أما المزيّف فيتكلم باسم المؤلف ولكن بدون تفويض (إذن) من المؤلّف . وتبعاً لذلك فإنه يرتكب — في حق الناشر المأذون له من المؤلف بالنشر ، وهو بذلك الناشر الشرعي الوحيد — يرتكب جريمة تقوم في حرمان الناشر الشرعي من الفوائد التي يمكنه ويريد تحصيلها باستعماله لحقه usus furtum ؛ ولهذا فإن تزييف الكتب ممنوع قانوناً .

والسبب في وهم وجود مظهر قانوني للتزييف ، بالرغم من أن عدم مشروعية ذلك واضح جداً من أول وهلة ، هو أن الكتاب هو من ناحية — ناتج مادي عن الصناعة opus mecanicum يمكن تقليده (بواسطة من يملك نسخة منه قانوناً) ، وتبعاً لذلك فهناك حق عيني ؛ ومن ناحية أخرى الكتابُ مجردُ كلامِ الناشر للجمهور ، وهو شيء لا يجوز لأحد أن يقلده علنا دون إذن من المؤلف ، فالأمر هنا يتعلق بحق شخصي . والخطأ يقع من الخلط بين هذين الحقين : الحق العيني القابل للتقليد ، والحق الشخصي غير القابل

للتقليد إلا بإذن صاحبه الأصيل .

ويقع هذا الخلط بين الحق الشخصي والحق العيني في حالة أخرى تخضع لعقد الايجار (ب : ٢ : ٢) ، مما يتسبب عنه النزاع . فمثلاً المالك لبيت ما أجّره أولاً لشخص ، ثم باعه لشخص آخر قبل انتهاء مدة عقد الايجار ، فهل يجب عليه أن يذكر في عقد البيع شرط استمرار الايجار ؟ أو يمكن أن يقال إن البيع يفسخ الايجار ؟

في الحالة الأولى يكون البيت محملاً بعبء onus هو حق المستأجر في البيت ، وهو أمر يمكن أن يتم بتسجيل عقد الايجار ؛ لكن العقد في هذه الحالة لن يصبح مجرد عقد إيجار ، بل لا بد أن ينضاف إليه عقد آخر ، قليل من أصحاب البيوت يرضون به . فهنا يصدق المبدأ القائل بأن « البيع يفسخ الإيجار » أي أن الحق الكامل على الشيء (الملكية) يَجُبُّ كل حق شخصي لا يتفق معه . لكن يبقى بعد ذلك من حق المستأجر أن يقدم شكوى استناداً إلى الحق الشخصي ، كي ينال تعويضاً عن الضرر الذي لحقه من فسخ العقد .

طرق اكتساب المِلْكية

١

طول المدة

« أنا أكتسب ما يملكه شخص آخر بمجرد طول الامتلاك usucapio ؛ وليس ذلك لأنني أستطيع شرعاً افتراض موافقته per consentum proesumtum ، ولا لأنني أستطيع أن أقرّ ، ما دام لم يعترض ، أنه ترك الشيء المملوك له remdelictam ، وإنما لأنه إذا كان هناك شخص (يدّعي) حقاً دعاوى خاصة بهذا الشيء بوصفه ملكاً له ، فإنني مع ذلك أستطيع استبعاده لمجرد امتلاكي إياه مدة طويلة ، وأن أتجاهل وجوده حتى ذلك الوقت بل وأنا أسلك كما لو كان ، طوال مدة امتلاكي للشيء ، لم يكن لهذا الشخص وجود إلا خرافياً ، وإن كنت فيما بعد قد علمت بوجوده الفعلي كما علمت بدعواه . — وتسمى هذه الطريقة لاكتساب الكلية بعبارة غير دقيقة كل الدقة : اكتساب الملكية بالتقادم prescription, per praescriptionem ؛ والواقع أن الاستبعاد لا يمكن أن يعتبر إلا نتيجة لذلك التقادم ؛ ولا بد أن يكون الاكتساب سابقاً [1] » .

---

(١) « نظرية القانون » ١ : ٢ : فصل عارض § ٣٣ = ص ١٧٢ من الترجمة الفرنسية.

لكن بأيّ مبرر نبرر هذه الطريقة في اكتساب الملكية ؟

تبرير ذلك بأن يقال إن من لا يمارس باستمرار فعـل التملك actus possessorius لشيء خارجي على أنه ملكه ، يعدّ بحق مالكاً غير موجود ، لأنه لا يستطيع أن يشكو من وقوع ضرر عليه طالما أنه لا يستطيع اثبات سند الملكية . فإن طالب به ، بينما هو في حوزة شخص آخر ، فإنه لا يقول أكثر من أنه كان يملكه ، لا أنه لا يزال يملكه وأن الملكية استمرت متصلة ، وإنما انقطعت الملكية لعدم وجود سند قانوني متصل .

وإذن فالسند القانوني للملكية المستمر بغير انقطاع ، والمستند إلى وثائق ، هو وحده الذي يمكن أن يؤمّن للشخص ملكية الشيء ، على الرغم من عدم استعماله له وقتاً طويلاً .

ولايضاح هذا بحسب القانون المدني المعاصر نقول إن رجال القانون المدني يميّزون بين نوعين من التقادم : التقادم الاكتسابي prescription acquisitive ، والتقادم الانقضائي prescription extinctive .. والمادة ٢٢٦٢ من القانون المدني الفرنسي تنص على أن « كل الأفعـال ، العينية والشخصية ، تسقط بالتقادم بعد ثلاثين سنة » . ولكن هذه القـاعدة وإن انطبقت على سائر الحقوق العينية ، فإنها لا تنطبق على حق الملكية : إذ تنطبق على حق الانتفاع usufruit حين لا يستعمل طوال ثلاثين سنة ، وكذلك على حق الارتفاق servitudes (المادة ٧٠٦) . « وعلى العكس جرى الأمر تقليدياً على أنـه يستثنى من ذلك (التقادم) حق الملكية إذ هو يعتبر أبدياً ، بمعنى أن المالك الذي لا يستعمل ما يملكه طوال ثلاثين سنة فأكثر لا يفقد حق الملكية . فالمالك لا يُحْرَم من حق ملكية الشيء المملوك له إلا إذا تملكه شخص آخر واستمر تملكه له لمدة يتم معها التقادم لعشر إلى عشرين أو ثلاثين سنة . وبعبارة أخرى ، لا يوجد تقادم يقضي على حق الملكية ، ناتج عن عدم الاستعمال فقط ؛ وإنما يمكن فقط أن يكون هناك تقادم اكتسابي usucapion لصالح شخص آخر

صار مالكاً للشيء [1] » .

وقد عارض كثير من الفقهاء مبدأ التقادم الاكتسابي ، لما ينطوي عليه من ظلم صارخ للمالك الحقيقي ، إذ هو يحرمه من حقه لمجرد أن شخصاً آخر وضع يده عليه لمدة معيّنة . أما أنصاره فيبررونه على أساسين :

(١) الأول أن التقادم الاكتسابي نوع من اثبات الملكية ، وقد يكون هو الوسيلة الوحيدة لإثباتها في الأحوال التي لا يوجد فيها سجلّ عيني منظم . وإلا فإن من يرد إثبات حقه في ملكية شيء ليس موضوعاً تحت يده فإن عليه أن يثبت أنه تملكه من مالك حقيقي ، وهذا يجب أن يكون قد تملكه من مالك حقيقي ، وهكذا فصاعداً حتى المالك الأصلي ، وهذا الصعود حتى المالك الأصلي أمرٌ مستحيل . أما بالتقادم الاكتسابي فالأمر يصبح بسيطاً : إذ يكفي من يدعي الملكية أن يثبت أن العين كانت مملوكة له طوال مدة التقادم المحددة .

(٢) والثاني أن التقادم الاكتسابي طريقة لاكتساب الملكية . ذلك لأنه إذا كان مالك العين مالكاً لعين غير ذات صاحب ، فإنه لا يمكن أن يكون قد اكتسب ملكيتها بالبيع أو الهبة أو الميراث أو أي سند آخر ؛ وإذن طول التملك يكفي في هذه الحالة لاثبات الملكية لمن يضع يده عليها .

لكن هاتين الحجتين واهيتان : فالحجة الأولى واهية لأنه ليس من الضروري الصعود إلى المالك الأصلي ، بل يكفي الصعود إلى المالك السابق مباشرة إذا استطاع مدعي حق الملكية اثبات أن العين انتقلت إليه منه بطريق قانوني (ميراث ، بيع ، هبة الخ) .. والحجة الثانيـــة أكثر تهافتاً لأنها تحصيل حاصل أو تجاهل للمطلوب ignoratio elenchi ، إذ المطلوب هو إثبات أن التقادم هو بطريقة قانونية عادلة صحيحة في اكتساب الملكية .

---

(١) G. Marty et Pierre Raymond : **Droit Civil,** t. II, 2e vol. Les Biens, pp. 58 - 59. Paris, Sirey, 1965. وراجع فيه القيود الواردة على عدم الاستعمال .

وهنا الحجة تفترض صحة ذلك لإثبات المطلوب ، أي أن ها هنا دوراً فاسداً ! وإنما تصح هذه الحجة إذا صحّ أن العين كانت بغير صاحب قبل وضع المالك الحالي يده عليها . لكن لا يوجد عين بغير صاحب ، فما هو بغير صاحب له صاحبٌ هو الدولة أو بيت المال . فحتى في هذه الحالة أيضاً الحجة داحضة .

ولكن لندع البحث في هذا الأمر ها هنا ، ولنَعُدْ إلى كنت ، الذي أخذ بهذا الرأي الثاني فزعم أن « التقادم الاكتسابي usucapio ليس فقط أمراً موافقاً للحقّ أي مسموحاً به وعادلاً iusta ، بل وأيضاً هو أمر قانوني مشروع praesumtio juris et de iure بوصفه ادعاءً وفقاً لقوانين القهر suppositio legalis ؛ ولهذا فإن من يهملْ في توثيق سند الملكية يفقد حقه أمام سائر الملاك ، وطول المدة (ولا يمكن أن يحدد وليس في حاجة إلى أن يحدد) لا يستند إليه إلا لتأكيد أنه حدث إهمال لفعل الملكية [1] » .

(١) « نظرية القانون » ١ : ٢ : فصل عارض § ٣٣ = ص ١٧٣ من الترجمة الفرنسية.

٢

الميراث

ثم ينتقل كنت إلى دراسة المصدر الثاني من مصادر اكتساب الملكية وهو الميراث acquisitio hereditatis ، فيعرفه بأنه « انتقال أملاك الميّت إلى حي باقٍ باتفاق إرادتيهما » .

لكن يلاحظ أنه لا يوجد انتقال بالمعنى التجريبي ، لأن هذا يفترض فعلين متواليين : الأول الفعل الذي به يترك شخص أملاكه ، والثاني فعل يأخذ به شخص آخر هذه الأملاك ؛ فالواقع أن الاكتساب ها هنا نظري فقط .

وهنا يثور السؤال : هل الميراث عقد ، أو وصية . وهما أمران مختلفان ، لأن العقد يجب أن يتم بين طرفين وبموافقتهما وعلمهما علماً صحيحاً نافياً للجهالة ؛ أما الوصية فقد — بل هي غالباً جداً — تتم دون علم ولا موافقة الموصى لهم ، ولهذا ليس في الوصية ايجاب وقبول ، بينما هذا شرط جوهري في العقد .

ويرى كنت أن الوصية صحيحة وسليمة حتى من وجهة نظر القانون الطبيعي المحض .

٣

الحق في ترك سمعة حسنة بعد الوفاة

Bona fama defuncti

ومن غير المعقول طبعاً أن يملك الميّت شيئاً متى ما غادر الحياة ؛ لكن حُسْن السمعة مِلْك خارجي فطري ، وإن كان نظرياً روحياً فقط ، يرتبط بالشخص بوصفه إنساناً ؛ ولهذا « فإن كل سعي لتشويه سمعته (بعد الموت) أمر متنازَع فيه دائماً ، على الرغم من أن من الممكن توجيه اتهام ضده مزوّد بأساس (وتبعاً لذلك فإن العبارة التي تقول : عن الموتى لا تتحدثوا إلا بخير de mortius nihil nisi bene عبارة غير صحيحة) ؛ لكن نشر المثالب دون يقين كبير جداً ضد غائب لا يستطيع الدفاع عن نفسه — هو أمر أقل ما يقال عنه إنه خال من كرم النفس [1] » .

ومعنى هذا أن كنت لا يعارض في أن ينقد الناس أعمال الموتى وأخلاقهم ؛ لكن بشرط أن يكون النقد مستنداً إلى أسباب يقينية سليمة . ولهذا فإن من حق الأحياء (أقارب كانوا أو غير أقارب) أن يدافعوا عن سمعة المتوفي ويشكوا المتهجِّم عليه إلى القضاء ؛ فهذا مبدأ لا نزاع فيه ، وإن بدا غريبا أن يمتد سلطان القانون إلى ما بعد حياة الشخص .

ولهذا فإنه إذا اتهم إنسانٌ ميتاً بأنه كان قد ارتكب جريمة ما ، من

(١) الموضع نفسه § ٣٥ = ص ١٧٥ — ١٧٦ من الترجمة الفرنسية .

شأنها أن تحط من قدره وتدمغه بالذل إبان حياته ، فإن في وسع من يستطيع أن يبرهن أن هذه التهمة باطلة وبغير أساس وتعمد مُطْلِقها الكذب فيها ، نقول إن في وسعه أن يقاضي مَنْ أطلق هذه التهمة علنا أمام القضاء باعتباره قاذفاً في حق ذلك الميِّت .

ويرى كنت أن هذه دعوى حِسْبة لا يحتاج صاحبها إلى حق خاص يخوله له القانون (أي أن يكون ذا صفة ، كما يقول رجال القانون) ، لأنها نابعة من واجب الفضيلة المقرر على كل إنسان ، بل هو حق للإنسانية بوجه عام ؛ ولا حاجة إلى أن يتسبب عن تشويه سمعة الميت ضرر لأصدقائه ولأقاربه ، كيما يحق رفع دعوى على القاذف .

ويلاحظ أن القوانين [1] الحالية تعاقب القذف الموجه ضد ذكرى الموتى diffamation dirigée contre la mémoire des morts إذا كان القاذف قد قصد اهانة شرف أو اعتبار الورثة والزوجة (أو الزوج) والورثة بدون وصية والموصى لهم العامين — الأحياء . أما إذا كان القذف الذي يلحق الضرر بالورثة خالياً من أحد العناصر الضرورية لتكوين جريمة معاقب عليها ، خصوصاً بسبب عدم وجود نية الإضرار ، فإن في وسع الورثة دائماً المطالبة بالتعويض عن الضرر الواقع لهم ، أمام المحاكم المدنية . وللورثة والزوجة (أو الزوج) والموصى لهم العامّين الأحياء — دون غيرهم — الحق في الرد على المقال المهين أو القاذف في ذكرى الميت .

وواضح من هذا أن حق رفع الدعوى في القانون الفرنسي (وغيره) مقصور على الورثة والزوجة (أو الزوج) والموصى لهم العامّين — دون سائر الناس ، على عكس ما يرى كنت من أن ها هنا دعوى حسبة . وفي هذا يتجلّى الفارق بين فكر رجل القانون والفيلسوف : فالأول لا ينظر إلا إلى الضرر الواقع على الأقربين ، أما الفيلسوف فيتعلق بالمبدأ العام الأخلاقي ، وينظر إلى الإنسانية في مجموعها .

---

(١) قانون العقوبات الفرنسي لسنة ١٨٨١ ، المواد ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٤

عقد الهبة

« عقد الهبة عقد donatio به أتنازل مجاناً gratis عما أملك (شيء أو حق) ، ويتضمن علاقة بيني أنا الواهب donaus وآخر هو الموهوب له donatarius ، وفقاً للقانون الخاص ، وبموجبه ينتقل ما لي إلى ذلك الآخر بواسطة موافقته donum[1] » .

ولا يستفاد من ذلك أن الواهب مرغم على الوفاء بوعده وبالتالي على التخلي مجاناً عن حريته وعن ذاته ، وهو ما يكون عليه الحال وفقاً للقانون في المجتمع المدني ، ذلك لأن الموهوب يمكنه حينئذ أن يرغم الواهب على تنفيذ ما وعد به . فإن رفع الأمر للقضاء ، أي من ناحية القانون العام ، فإما أن نفترض أن الواهب قبل هذا الارغام ، وهو أمر غير معقول ، أو المحكمة لم تقدر في حكمها حرية الواهب في الرجوع عما وعد به ، وإنما اعتبرت فقط الوعد وقبول الطرف الآخر . وإذا قال الواهب إنه ندم على ما وعد به ، وبالتالي لا يجوز إرغامه على تنفيذه ، فإن المحكمة تستطيع أن تحكم بأنه كان عليه أن يبدي هذا التحفظ عندما وعد ، وما دام لم يُبْدِه فإنه يمكن إرغامه على تنفيذه ؛ والمحكمة تستند إلى هذا المبدأ لأن الحكم سيكون من المستحيل إصداره أو من الصعب جداً إصداره ؛ إن كان الأمر بخلاف ذلك .

---

(١) « نظرية القانون » ١ : ٣ : § ٣٧ = ص ١٧٩ من الترجمة الفرنسية .

٥

عقد الإعارة

في هذا العقد commodatum الذي بــه أوافق لشخص على الاستعمال المجاني لما أملك ، وحيثما يتعلق الأمر بشيء ، فإن الطرفين المتعاقدين يوافقان على أن الشيء نفسه يعود إلى حوزتي ، ولا يستطيع المستعير للشيء المعار أن يدعي في نفس الوقت أن المالك (المعير) وافق على كل مخاطر امكان فقد الشيء أو الخصائص التي بها يكون مفيداً ، مما قد ينجم عن وقوع الشيء في حوزة المستعير . لأنه ليس من المفهوم بطبعه أن كون المالك قد وافق على أن يستعمل المستعير الشيء المستعار (محتملاً الضرر اللازم لهذا الاستعمال) يؤمّن له أيضاً ضد كل المخاطر التي يمكن أن تنجم عن كونه وضع الشيء خارج حمايته الخاصة ورعايته ، بل بالعكس ، لا بد لذلك من عقد خاص . وهنا يقوم السؤال : على من يجب أن يضاف في العقد صراحة شرط قبول الخطر الذي قد يجري على الشيء ؟ وإذا لم يحدث ذلك الشيء ، فمن الذي يفترض فيه الموافقة على ضمان مال المعير (بإعادة الشيء نفسه أو ما يعادله) ؟ إن ذلك لا يمكن أن يقع على عاتق المعير ، لأنه لا يمكن أن نفترض أنه سمح بأكثر من مجرد استعمال الشيء المعار (أي أنه بالاضافة إلى ذلك تحمّل ضمان سلامة المال نفسه) ؛ وإنما هذا هو المفروض في المستعير ، لأنه بهذا لا يفعل أكثر مما هو متضمّن في العقد [1] » .

(١) « نظرية القانون » ١ : ٣ : § ٣٨ = ص ١٨٠ من الترجمة الفرنسية .

فلو فرض مثلاً أثناء مطر شديد أنني دخلت منزلاً ورجوت من صاحب البيت أن يعيرني معطفاً ، ثم حدث لهذا المعطف أن ألقى عليه – سهواً وغفلة – مواد ملونة من نافذة بيت أثناء مروري ، أو أنه سرق مني في بيت آخر دخلته وأودعته عنده ، فإنه من غير المعقول أن يقرّ الناس بأنه ما عليّ إلا أن أرد المعطف كما هو ، أو أن أبلّغ عن السرقة ، وعلى كل حال فإنه لما كان لا يستطيع أن يطالبني بشيء هو حق له ، فإنه سيكون من واجب الأدب واللياقة أن أعوّض المالك عن هذه الخسارة .

وعلى العكس إذا حدث وأني جلبت شيئاً وفي نفس الوقت أمّنت نفسي في حالة ضياعه أو فساده ، بأنني لن أتحمل مسؤولية ذلك ، لأنني فقير وعاجز عن التعويض عن الضياع أو الفساد . ولن يعد أحدٌ هذه النقطة الأخيرة زائدة ومضحكة ، اللهمّ إلا في الحالة التي يكون فيها المستعير معروفاً بالثراء والسخاء ، لأنه سيكون من الإهانة له ألا أفترض أنه سيحلّني من ديني بما عرف عنه من جود وكرم .

لكن لما كان لا ينص في عقد الاعارة على أي شيء يتعلق بالضرر الذي قد يقع للمال المعار ، فإن هذا العقد يعد من عقود الغرز Pactum incertum .

٦

المطالبة Vindicatio

قلنا إن الملكية مستمرة حتى لو لم يكن الشيء في حوزتي باستمرار ، وحتى لو لم يوجد سند قانوني ؛ ويظل حقي على الشيء باقياً في مواجهة الغير أياً كان . فهل يجب على الغير بأن يقرّ بأن ملكيّتي له مستمرة ، برغم أنه في حوزة (تحت يد) غيري ، ما دمت لم أتنازل عنه ؟

وسؤال آخر : إذا فُقِد شيء ، وتملكته أنا بحسن نية bona fide من شخص آخر ، أو بوصفه لقطة وجدتها ، أو بموجب تنازل قانوني صريح من مالك يدعي ملكيته له — فهل يستطيع المالك الحقيقي أن يجرّدني من ملكية هذا الشيء ، ما دمت لا أستطيع امتلاك شيء بلا صاحب a non domino ؟ أو لا أملك إلا حقاً شخصياً تجاه المالك غير الشرعي ؟

الواقع أن كل ما يقبل التملك يجب أن يكون من الممكن أن يمتلكه أي إنسان . وشرعية الامتلاك إنما تقوم على نقل الشيء من مالكه إلى من يريد امتلاكه ، دون أن يكون الثاني ملزماً بالتحقيق في كيفية انتقال الملكية إلى الأول (البائع) فإذا افترضنا أنه ظهر بعد ذلك أن المالك ليس مالكاً قانونياً ، بل شخص آخر هو مـــالكه القانوني فإنني لا استطيع أن أقول إن هذا الثالث يقدر على مطالبتي أنا مباشرة ، أنا المشتري . ذلك لأنني لم آخذ منه شيئاً ، وإنما كان الفرس (مثلاً) معروضاً للبيع في السوق العامة ، واشتريته من مالكه

المسلك بــه في السوق بالبيع الشرعي السليم titulo emti venditi ؛ فلما كان سند الملكية بالنسبة لي لا نزاع فيه ، وبوصفي شارياً لست ملزماً بــل ولا لي الحق في فحص سند ملكية البائع (التاجر) — لأن هذا الفحص على سلسلة المشترين الصاعدة يمكن أن يمتد إلى غير نهاية — فإنني بهذا البيع القانوني السليم صرت المالك الحقيقي — لا المزعوم — للفرس .

بيد أن هذا يتعارض مع مبادىء القانون ، وهي تقضي بأن كل امتلاك ناشىء عن شخص غير مالك للشيء a non domino باطل ولا يقيّد به . ذلك أنني لا يحق لي أن أمتلك من أحد إلاّ ما يملكه شرعياً ، وعلى الرغم من أن عملية التملك تمّت — من حيث الشكل — بطريقة قانونية لأنني إنما اشتريت فرساً معروضاً في السوق العامة ، فإن سند الملكية يعوزني ، لأن الفرس مسروق فلا يدخل في الملك الشرعي للتاجر البائع . صحيح أن في وسعي دائماً أن أكون مالكاً بحسن النية possessor bonae fidei لكني مع ذلك لست إلاّ مالكاً مزعوماً dominus putativus ، وللمالك الحقيقي الحق في المطالبة به srem suam vindicandi .

ومن هنا يجب على الشاري أن يبحث هل الشيء الذي اشتراه ليس مملوكاً لشخص آخر غير البائع . وإلاّ فإني ليس لي في الشيء المملوك هكذا غير حق شخصي بالنسبة إلى الشيء طالما كنت أجهل هل التاجر هو المالك الحقيقي له .

لكن إذا كان عليّ البحث عن المالك الحقيقي ، فقد يستمر البحث إلى غير نهاية ، ولذا لا يبقى إلاّ أن يكون المالكون مالكين مزعومين Putatifs . وهذا ما تقضي به العدالة التعويضية ، وإلاّ لوقفت كل تجارة ! ومبدأ العدالة التعويضية يقومُ في الحكم على مشروعية الملكية لشيء ما ، لا بحسب ما هي في ذاتها بالنسبة إلى الإرادة الخاصة لكل واحد (في حالة الطبيعة) ؛ بل فقط وفقاً لما ستكون عليه أمام المحكمة في مجتمع منظم بإرادة كلية موحّدة ، أي في

مجتمع مدني . فالحق الشخصي ، إذا رفع أمام محكمة ، يساوي حقاً عينياً : فالفرس الذي اشتريته من السوق وفقاً لقانون البيع والشراء المقرر في هذه السوق العامة المقامة وفقاً لقانون الشرطة (أو الضبط police) يصبح ملكاً لي ، ويتحول حقي الشخصي هذا إلى حق عيني بموجبه أستطيع أن آخذه أينما وجدته ، دون أن أهتم بالطريقة التي اكتسب بها التاجر ملكية هذا الفرس . وإذن فالتقاضي أمام المحكمة هو الذي يجعل أن الحق المتعلق بالشيء لا يمكن أن يحكم عليه كما هو في ذاته (أي كحق شخصي) بل بالعكس كما يكون من الأسهل والأوكد أن يحكم القاضي ، أي كحق عيني .

٧

اكتساب الضمان بواسطة حلف اليمين

السبب في اتخاذ حلف اليمين وسيلة من وسائل إدارة العدالة هو أن المحكمة ليست لها القدرة على اكتشاف الأسرار التي يكتمها المتقاضون . فالقانون الذي يلزم المتقاضين بأداء اليمين والاعتقاد في قيمتها إنما يهدف إلى مساعدة السلطة القضائية في أداء مهمتها .

والسؤال هو : على أي أساس يقوم التزام كل واحد من المتقاضين بقبول يمين الطرف الآخر حجة صحيحة قانونية على صدق قوله ، تضع حداً للنزاع — وبعبارة أخرى : ما الذي يُلزمني قانونياً بأن أصدّق أن الطرف الآخر (من يقسم اليمين) عنده من الدِّين ما يجعلني أعلّق حقي على قَسَمه ؟ وهل يمكن ، بوجه عام ، أن أكون ملزماً بحلف اليمين ؟

كلا الأمرين ظالم في ذاته . لكن بالنسبة إلى المحكمة ، أي في المجتمع المدني ، إذا أقررنا بأنه في بعض الأحوال لا توجد وسيلة أخرى لمعرفة الحقيقة غير حلف اليمين ، فيجب أن نفترض أن لدى كل واحد قدراً كافياً من الدين ، حتى يمكن استخدام حلف اليمين في الاجراءات القضائية كوسيلة قصوى in casu necessitatis (أي في حالة الضرورة القصوى) أمام المحكمة ، التي تعتبر هذا التعذيب الروحي tortura spiritualis وسيلة سريعة وملائمة لميل الإنسان للاعتقادات الخرافية ، وذلك من أجل الكشف عما هو مستور ؛ ولهذا يرى القضاء إمكان اللجوء إلى هذه الوسيلة .

« لكن السلطة التشريعية ترتكب في الحقيقة ظلماً بإعطائها هذا الحق للسلطة القضائية ، لأنه حتى في المجتمع المدني فإن الإرغام على حلف اليمين يتنافى مع الحرية الإنسانية ، تلك الحرية التي لا يمكن تضييعها [1] » .

(١) « نظرية القانون » ١ : ٣ : ٤٠ = ص ١٨٦ من الترجمة الفرنسية .

خاتمة

في القانون الخاص

تلك هي المفهومات الأساسية في القانون الخاص ، وهي لا تختلف في حالة الطبيعة عنها في المجتمع المدني . لكنها إنما تجد سلطانها الفعلي وتحقيقها السليم في المجتمع المدني . وحالة الطبيعة **status naturalis** هي الحالة التي لا توجد فيها عدالة توزيعية . وفي مقابلها الحالة المدنية **status civilis** لمجتمع خاضع لعدالة توزيعية .

ولا يلتزم أي إنسان بالامتناع عن التعدي على ملكية الغير ، إذا لم يؤمن له الغير مراعاة نفس الحق بالنسبة إليه . وليس عليه أن ينتظر حتى تكشف له التجربة الأليمة عن عكس هذه النية ، إذ ما الذي يلزمه بالتحوط فقط على حسابه هو ، بينما يستطيع أن يدرك ميل الناس بوجه عام إلى التسلط على الآخرين وعدم مراعاة حقوقهم متى ما شعروا بواسطة تويتهم أو مكرهم ، انهم فوق الآخرين ؟ وليس من الضروري أيضاً انتظار وقوع عدوان فعلي من الغير ؛ بل من حقه استعمال القهر والارغام ضد من يهدده . والناس إن صمموا على البقاء في هذه الحالة من الحرية متجاهلين كل قانون خارجي ، فإنهم إذا تحاربوا فلن يكونوا ظالمين مطلقاً بعضهم لبعض ، لأن ما يصدق على الواحد يصدق على الآخر على التبادل ، وكأنه نوع من الاتفاق .

لكن غاية الظلم هي أن يعيشوا وأن يريدوا أن يبقوا في حالة غير قانونية ، أي بحيث لا يكون الواحد منهم آمنا على ما له ضد العنف .

وحالة الطبيعة ليست بذاتها حالة ظلم بالضرورة ، فيها يتعامل الناس بعضهم مع بعض وفقاً لقوتهم النسبية ، كما أنها ليست مضادة لكل حالة اجتماعية ، لأن حالة الطبيعة قد تشمل حالات اجتماعية مشروعة مثل مجتمع الزوجية ، المجتمع المنزلي ، المجتمع الأبوي ، الخ . لكنها تعد مع ذلك حالة عدالة سلبية بمعنى أنه إذا كان القانون فيها متنازعاً فيه فإنها لا تقدم القانون المحدد ولا القاضي المختص القادر على اصدار حكم ، وإنما العنف هو الذي يرد على العنف .

ويرى كنت أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة القانونية للمجتمع لا يتم تحت ضغط الضرورات التي تكشف عنها التجربة ؛ بل هو التزام ينتج تحليلياً من مفهوم القانون (الحق) نفسه .

ولكن المزيد من البحث في هذا الأمر يجرّنا إلى الباب التالي ، أي علم السياسة .



فلسفة السياسة

١
الدولة

الحالة المدنية هي العلاقة بين الأفراد في شعب من الشعوب ، ومجموع الأفراد بالنسبة إلى هؤلاء الأفراد يسمى الدولة civitas ، والدولة تسمى أيضاً الشيء العام respublica latius sic dicta نظراً إلى شكلهـــا ومن حيث ترابطها بالمصلحة المشتركة للجميع في أن يكونوا في حالة قانونية .

أما في علاقاتها بالشعوب الأخرى فانها تسمى قوة potentia (وفيها جاءت الكلمة potentas) ، كما تسمى أيضاً الأمـــة gens بسبب الوحدة المزعومة في التراث . وهذا يؤدي إلى أن ندخل في المفهوم الكلي للقانون العام ليس فقط القانون (الحق) السياسي ، بل وأيضاً قانون الشعوب ius gentium ؛ ولما كانت الأرض ليست سطحاً لا نهاية له ، بل سطحاً يكتمل بنفسه لأنه دائري : فإن هذين القانونين معاً يقودان بالضرورة إلى فكرة القانون السياسي للشعوب iusgentium أو القانون الكوني ius cosmopoliticum — بحيث انه لو أعوز أيَّ شكل من هذه الأشكال الثلاثة المبدأ الذي يحد من الحرية الخارجية بواسطة القوانين فإن البناء القانوني للشكلين الآخرين ينهار حتماً ويتداعى في النهاية .

فلننظر الآن في مفهوم الدولة عند كنت .

يعرف كنت « الدولة بأنها توحيد كثرة من الناس تحت قوانين شرعية . وبالقدر الذي به تكون هذه القوانين ضرورية قبلية ، أي صادرة طبيعياً عن

مفهومات القانون (الحق) الخارجي بوجه عام (لا بواسطة اللوائح والنظم statutairement) فإن شكلها هو شكل دولة بوجه عام ، أي دولة بحسب الفكرة in der Idee ، أي كما نتصور أنها يجب أن تكون ، تبعاً لمبادىء محضة للقانون ، وهــذه « الفكرة » Idee هي الموجهة (معيار التوجيه Richtschnur) لكل تجمع فعلي يريغ إلى تكوين دولة (فهو يستعمل إذن على نحو باطني) .

وكل دولة – تشتمل في ذاتها على ثلاث سُلُطات ، أعني الارادة العامة موحدةً في ثلاثة أشخاص trias politicas : السلطة ذات السيادة ، وتقوم في شخص المشرّع ، والسلطة التنفيذية وتقوم في شخص من يحكم (وفقاً للقانون) ، والسلطة القضائية (التي تنسب إلى كل واحد حقه وفقاً للقانون) في شخص القاضي potestas legis latoria, rectoria et indicaria . وهي بمثابة ثلاث قضايا في برهانٍ للعقل العملي : القضية الكبرى تحتوي على قانون إرادة ، والقضية الصغرى تحتوي على نظام السلوك وفقــاً للقانون ، أي مبدأ الاندراج تحت المقدمة الكبرى ، والنتيجة ، التي تحتوي على الحكم المنطوق به ، وهو ما ينطبق على القانون في الحالة موضوع النظر [١] » .

ولكن هذا النص يحتاج إلى مزيد من الشرح :

ا) فهل يقصد كنت بذكره للسلطات الثلاث على هذا النحو الفصل بين السلطات ؟ إلى هــذا التفسير يذهب بعض الباحثين مثل A. Aulard [٢] و Darbelay [٣] اللذين يؤكدان تأثر كنت في هــذا بمونتسكييه وجان جاك روسو ، وإن كان الثاني يلاحظ مع ذلك أن كنت « كثيراً ما ينسى هذا المذهب ... ويلوح أنه يخلط بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية حين

---

(١) « نظرية القانون » ٢ : ١ : ٤٥ = ص ١٩٥ من الترجمة الفرنسية .

(٢) ص ٨ .

(٣) ص ١٧٥ Kant : Vers la paix perpétuelle, tr. J. Darbellay, Paris, 1958.

يتكلم عن رئيس الدولة ، أو الحاكم ، أو الملك » .

ويرى Henry Michel [1] أن كنت يقر بنظرية مونتسكييه في الفصل بين السلطات الثلاث مع هذا الفارق وهو أنه يقول إن هذه السلطات الثلاث ليست متساوية ، إذ السلطة التشريعية هي ذات السيادة . ويلاحظ فلاخوس Vlachos أن هذا خطأ مزدوج ، لأن لوك (« بحث في الحكومة المدنية » الفصل ١١ ، ١٢ ، ١٤١ ، ١٤٩) وكذلك هوكر Hooker (راجع رانكه Ranke : Zur Geschichte der Doctrim von drei Gewalten, Werke. t. XXIV, p. 237 ss) قد أكد أيضاً سيادة السلطة التشريعية ؛

ويرى أونكن [3] Oncken أن كنت من أنصار الفصل شأنه شأن آدم اسمث [4] ؛ كما يؤكد جورج يلنك [5] أن كنت من دعاة الفصل الحاد بين السلطات الثلاث .

ب) أم أن كنت لا يعني الفصل بين السلطات بمعنى استقلالها ، وإنما يميزها مع جعل السلطة التشريعية ، أو مرة أخرى السلطة ذات السيادة ، فوق السلطتين الأخريين ؟

وإلى هذا التفسير يذهب [6] J. Wiche ، على أساس أن كنت كان من أنصار الملكية ولم ير تقييدها إلا في حالة واحدة هي حالة الحرب .

---

(١) H. Michel : L'Idée de l'Etat, p. 50. Paris, 2e 1896.

(٢) Georges Vlachos : La Pensée Politique de Kant, p. 500, n. 33. Paris 1962.

(٣) ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(٤) « ثروة الأمم » الكتاب الخامس ، الفصل الأول .

(٥) Georg Yellinck : Allgemeine Staatslehre, p. 501.

(٦) ص ٤٥ — ٤٦ ، ٧١ .

جـ) أم أن هناك تناقضاً في مذهب كنت في هذا الموضوع ؟

يرى هذا الرأي هانز اوفرشت [1] ، ويظن أن كنت يؤيد وحدة السلطة من حيث هو باحث في نظرية القانون ؛ ولكنه يدعو إلى فصل السلطات من حيث هو باحث في السياسة .

ويحاول فلاخوس (الكتاب المذكور ، ص ٥٠٠ وما بعدها) أن يرد على هذا الرأي ، ولكنه لا ينتهي إلى شيء واضح ، ومحاولته المقارنة بين رأي مونتسكييه (« روح القوانين » الكتاب الحادي عشر ، الفصل ٦) محاولة مقتضبة ، لأن نص كنت الذي أوردناه منذ قليل لا يتناظر مع ما يقوله مونتسكييه في شيء .

ولكي يتضح لنا الأمر ينبغي أن نقدم عرضاً موجزاً لنظرية الفصل بين السلطات عند مونتسكييه أولاً ، ثم عند رجال الثورة الفرنسية ثانياً .

أما مونتسكييه فقد بدأ من فكرة أن كل من له سلطة يُغْرى بإساءة استعمالها ؛ وتلافياً لذلك يجب تقسيم السلطة بين هيئات مختلفة بحسب وظائفها ، منعاً من انحلالها إلى استبداد . ومبدأ هذا التقسيم ينبثق طبيعياً عن فحص وظائف الدولة . إن وظائف الدولة ثلاث : سنّ القوانين ، تطبيق القوانين ، الفصل في المنازعات ، أي : وظيفة التشريع ، ووظيفة التنفيذ ، ووظيفة القضاء . ويرى مونتسكييه أنه يكفي إسناد كل وظيفة من هذه الوظائف إلى هيئة متميزة ابتغاء صون حقوق المواطنين . فبفضل هذا النظام لن يكون التشريع بحسب الحالات الراهنة الطارئة ، ولن يكون من حق الادارة أن تعدّل في القوانين بحسب مصلحتها في لحظة التطبيق . فلما كانت كل هيئة ستبقى في نطاق وظيفتها ، « فإن السلطة ستوقف السلطة عند حدها » le pouvoir arrêtera le pouvoir . فإن قيل إن هذا التقسيم سيؤدي إلى عدم التوافق بينها ، فإن

---

(١) Hans Aufricht : « Die Lehre von den drei Gewalten bei Kant », in Zeitschrift für off. Recht, S. 182 sqq. Wien, t. II, 1929.

مونتسكييه يرد قائلاً : « هذه السلطات الثلاث ينبغي عليها إما أن تكون في سكون أو عدم حركة . لكنها لما كانت مضطرة إلى السير ، بفعل الحركة الضرورية للأشياء ، فإنها ستكون مضطرة إلى السير على وفاق فيما بينها [1] » .

فالغرض من الفصل بين السلطات في نظر مونتسكييه هو كفالة « الحرية السياسية » للفرد في الدولة بالحد من طغيان سلطة ، وبالتوازن بين السلطات .

وكان أول تطبيق لهذا المبدأ هو في المادة الثلاثين من دستور ماساشوستس سنة ١٧٨٠ الذي صاغه جون آدمس John Adams غداة استقلال أمريكا . وتقضي هذه المادة بما يلي : « في حكم هذه الجمهورية Commonwealth لن تمارس الهيئة التشريعية أبداً سلطات تنفيذية وقضائية أو أية واحدة منهما ؛ والهيئة التنفيذية لن تمارس أبداً سلطة تشريعية وقضائية ، أو أية واحدة منهما ؛ والهيئة القضائية لن تمارس أبداً سلطات تشريعية وتنفيذية ، أو أية واحدة منهما ؛ حتى يكون الحكم للقوانين ، لا للناس » .

لكن مبدأ الفصل بين السلطات إنما دخل النظام الدستوري الأمريكي لا على أساس تمييز السلطات بحسب خصائصها الذاتية ، بل على أساس تقسيم واقعي بسيط لوكالات الحكومة الوطنية .

ولكنه أصبح نظرية دستورية في المادة ١٦ من « اعلان حقوق الإنسان والمواطن » الذي أصدرته الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ على النحو التالي : « كل مجتمع لا تؤمّن فيه الحقوق ، ولا يُحدّد فيه الفصل بين السلطات ، هو مجتمع بلا دستور » .

لكن مونتسكييه إنما وضع مبدأ الفصل بين السلطات لأسباب من الملاءمة والمناسبة السياسية ؛ فجاء رجال الثورة الفرنسية وجعلوا منه مفهوماً ميتافيزيقياً .

---

(١) مونتسكييه : « روح القوانين » الكتاب الحادي عشر ، الفصل السادس . والكتاب ظهر سنة ١٧٤٨ .

ذلك أنهم رأوا أن « السلطــات » هي أجزاء من السيادة souveraineté ، وحينما أوجدت الأمة ممثليها فوّضت إلى البعض منهم سلطة تشريعية ، وإلى البعض الثاني سلطة تنفيذية ، وإلى القضاة سلطة قضائية . فبدلاً من فكرة الوظيفة ، فضل رجال الثورة الفرنسية الفكرة المجردة لسلطة من طبيعة خاصة ضرورية لهيئة ما من أجل أداء وظيفتها . وبدلاً من تصور الفصل بين السلطات على أنه وصفة للعمل السياسي ، وضعوا نظرية في فلسفة السياسة [١] . وهذا ما نجده في دستور سنة ١٧٩١ الذي وضعته الجمعية التأسيسية الفرنسية .

« وقد ترتب على هذا الفارق في التفسير لمبدأ فصل السلطات نتائج عملية خطيرة . فإن الفصل بين السلطات إذا فهم على أنه عملية توزيع لمهام الدولة ، فإنه قابل للتكيف مع حلول مرنة جداً تسمح لمختلف الهيئات بالتعاون فيما بينها . أما إذا فهم – على العكس من هذا – بأنه نتيجة لتفويض السلطة ، فإنه يؤدي إلى نظام حكومي متصلب تصلباً مطلقاً . ذلك أن كل هيئة organe ما دامت قد تمتعت وحدها بتفويض السلطة الضرورية لوظيفتها ، فإنها لا محالة ستمارس هذه السلطة في شمولها وحدها : ولا يمكن أن تخضع لأي فعل ، أو أن تقبل أية مساعدة من سائر الهيئات ، وفي مقابل ذلك ممنوع عليها أن تتعاون معها ، لأنها لا تملك الصفة الضرورية للسلطة [٢] » .

وواضح من هذا العرض لمبدأ الفصل بين السلطات عند مونتسكييه وفي الدستور الأمريكي لسنـــة ١٧٨٠ وفي اعلان حقوق الإنسان لسنة ١٧٨٩

---

(١) راجع في هذا M. Troper : La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française 1972.

(٢) G. Burdeau : Droit constitutionnel et institutions politiques, p. 144. Paris 1976.

وراجع عن موضوع فصل السلطات عند مونتسكييه

M. Imboden : Montesquieu und die Lehre der Gewaltentrennung, Berlin, 1959.

وفي دستور الجمعية التأسيسية الفرنسية سنة ١٧٩١ — أنه يختلف في روحه ودوافعه عن رأي كنت في السلطات الثلاث وعلاقتها بعضها ببعض :

١) إذ كنت يبدأ فيؤكد وحدة الإرادة العامة — وهو أمر لم يؤكده أية واحدة من هذه الجهات ؛

٢) ويقرر أن هذه الارادة العامة الواحدة تتألف من ثلاثة أشخاص trias politica ، وهذا لا يتفق لا مع نظرية الوظيفة عند مونتسكييه ، ولا مع نظرية التفويض التي قال بها دستور سنة ١٧٩١ في فرنسا .

٣) ويرى كنت ثالثاً — وهو الأهم — أن وحدة السلطات الثلاث ليست ناشئة عن اعتبارات المواءمة السياسية opportunité, convenance politique كما يذهب إلى ذلك مونتسكييه ، ولا عن طبيعة الأشياء نفسها ، كما يذهب مونتسكييه أيضاً ، مما يوجب تعاونها لكي تسير وتتحرك — فمثل هذه النظرة التجريبية لا تتفق مع النظرة القبلية التي تطبع فلسفة كنت في كل أجزائها ؛ وإنما هذه الوحدة هي مثل القضايا الثلاث التي يتألف منها كل قياس منطقي بالضرورة : أي وحدة قبلية منطقية عضوية ناشئة عن المفهوم العقلي القبلي للدولة .

٤) ومن هنا فإن نظرية كنت تستبق مقدماً التصلُّب الذي أخذ على مبدأ فصل السلطات على أساس التفويض ، كما ذهبت إلى ذلك الجمعية التأسيسية الفرنسية في سنة ١٧٩١ .

ويؤكد كنت هذا المعنى في تأملاته Reflexionen التي نشرت بعد وفاته فيقول : « إن السلطة العليا للدولة Staatsoberhaupt تمثّل شخصية

---

(١) Kant : Rechts philosophie, Reflexioren, Handschriftlicher Nachlass, no. 7971, p. 567.

مثلثة : فبوصفها مشرّعة فإنها ذات سيادة ، ولا يوجد شخص فوقها ، وكلّ تابع لها . وبوصفها حاكمة Regirere تستند إلى قوانين وعليها توزيع السكان ، فإنها خاضعة للقوانين ، ويجب أن يكون من الممكن إرغامها وبالتالي لا يمكن أن تكون شخصاً واحداً أخيراً هي والسلطان . وبوصفها قاضية ، فإنها تحت القوانين والحكومة ، ويجب عليها أن تؤمن أن يكون في وسع الجميع أن يشاركوا في السعادة وفقاً لتوزيع السعادة بحسب قانون السلطان وإرادة الحاكم . لكن الخيرية يجب أن توجّه القاضي فقط بالقدر الذي يسمح به القانون ، فهو إذن شخص خاص ولا يمكن أن يخلط بينه وبين الحاكم ، لأن من واجبه أن يحدّ من خيريته .. وهذه الأشخاص الثلاثة يمكن أن توجد مجتمعة فقط في حِضْن الألوهية ، لأنها تشتمل على كل هذه الكمالات معاً » .فإن هذا « التأمل » يؤكد :

١ ــ أن من له الحق في التشريع هو شخص فوق الجميع ولا يخضع لأحد . وفي هذا توكيد جازم قاطع لسيادته ؛

٢ ــ أن الحاكم ــ أي الحكومة ، أو الوزارة أو الهيئة التنفيذية ــ خاضعة للقوانين ، وملزمة بتنفيذها ، ويمكن المشرِّع أن يرغمها ، أي بالمعنى الحديث : أن يقيلها ؛

٣ ــ أن السلطة القضائية خاضعة للقوانين وللحكومة ، وهي تقضي بموجب ما شرّعه المشرّع وأرادته الحكومة ؛ وليس من حق القاضي أن يستعمل وجه المصلحة أو الخيرية ، على حد تعبير كنت ، إلا في نطاق القانون ، ووفقاً لإرادة الحكومة ؛ ومن واجب الحكومة أن تحدّ من استعماله للخيرية .

وهنا علينا أنْ نتساءل : ومن هو صاحب الحق في التشريع ؟

ويجيب كنت بكل وضوح : « السلطة التشريعية لا يمكن أن تكون إلاّ لإرادة الشعب الموحّدة . لأنه لما كان كل قانون يجب أن يصدر عنها ،

فإنه يجب عليها بحكم قانونها أن تقدر على ارتكاب أي ظلم ضد أي إنسان مطلقاً . ومن الممكن دائماً ، حين يقرر شخص شيئاً ما تجاه شخص آخر ، أن يصيبه بضرر وهو يفعل ذلك ، لكن هذا لا يحدث في حالة ما يكون قراره متعلقاً بنفسه Volunti non fit injuria . فليس هناك إذن غير الإرادة الواحدة الموحّدة للكل ، بالقدر الذي به كل واحد يقرّر نفس الشيء على الكل ، والكل على كل واحد ، أي ليس هناك إذن غير الإرادة الجماعية للشعب هي التي يمكن أن تكون مشرّعة [1] » .

وفي هذا توكيد واضح لمبدأ الديمقراطية ، وأن صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب ، لأن الشعب لا يمكن أن يضرّ بنفسه ، بينما الفرد الواحد حين يشرّع لغيره قد يضرّ بهذا الغير . « لا أحد يريد الأذى لنفسه » ، فالشعب إذا شرّع لا يريد الأذى لنفسه . ونقول طبعاً : « لا يريد » ، وإن كان يقع له أن يؤذي نفسه بنفسه ، ولكن هذا إنما يتم عن جهل بمصلحته الحقيقية ، لا عن إرادة ايقاع الأذى بنفسه .

وأعضاء المجتمع المدني societas civilis أي الدولة الموحدة من أجل هذا التشريع ، هم المواطنون cives ، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم هي : الحرية القانونية في عدم إطاعة أيّ قانون آخر غير ذلك القانون الذي وافقوا هم عليه ؛ والمساواة المدنية ، وتقوم في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب ، إلا ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونياً ويستطيع الشعب إلزامه ؛ والاستقلال المدني ، ويقوم في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة بوصفه عضواً في الدولة ، لا لهوى أي شخص من أبناء الشعب — وتلك هي الشخصية المدنية التي تقوم في أنه في أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه (يمثله) غيره .

---

(١) « نظرية القانون » ٢ : ١ : ٤٦ = ص ١٩٠ من الترجمة الفرنسية .

وتوضيحاً لهذا المعنى الأخير ، أعني الشخصية المدنية ، يميّز كنت بين مواطنين ايجابيين أو فعالين ، ومواطنين سلبيين أو منفعلين : فالنساء ، والقصّر ، والمستخدمون لدى أفراد خصوصيين (تجار ، الخ) وبالجملة كل الأشخاص الذين يعتمدون في غذائهم وحمايتهم على إرادة غيرهم لا على نشاطهم وعملهم الخاص ، تنقصهم الشخصية المدنية .

لكن هذه العيلولة على إرادة الغير وهذه اللامساواة لا ينبغي أن تعدا متنافيتين مع حرية ومساواة هؤلاء الأفراد بوصفهم أناساً ، يؤلّفون معاً شعباً : بل إن الدولة لا يمكن أن توجد إلا بهذا الشرط : شرط وجود مواطنين فعّالين ، وآخرين منفعلين . ولا يمكن أن يكون الجميع متساوين في حق التصويت ، أي في أن يكونوا مواطنين وليسوا مجرد مشاركين في الدولة Staatsgenossen . فكونهم من حقهم أن يعاملوا مثـل سائر المواطنين بموجب قوانين الحرية والمساواة — لا يعطيهم الحق في أن يشاركوا في سنّ قوانين الدولة مثل الأعضاء الفعّالين في الدولة . لكن مهما تكن طبيعة القوانين التي يصوّت عليها ، فإنها لا يجوز أبداً أن تتنافى مع القوانين الطبيعية للحرية وللمساواة الموافقة للحرية ، وأن يكون ذلك مكفولاً لجميع أفراد الشعب ، وأن تمكنهم من السعي للإرتقاء من الحالة السلبية إلى الحالة الايجابية الفعّالة .

والسلطات الثلاث تمثل العلاقة بين سيّد كلي — لا يمكن أن يكون إلا الشعب نفسه — وبين جمهور الأفراد الشتّى في هذا الشعب نفسه بوصفهم رعايا ، أي العلاقة بين مَنْ يَحْكُم imperans وبين مَنْ يحكم أو يطيع subditus ، بين الحاكم والمحكوم .

٢
العقد الأصلي

« والفِعْل الذي به يكوّن الشعب من نفسه دولة ، وفكرة الفعل الذي يضع الشرعية ، هو العقد الأصلي الذي بموجبه الكل والآحاد omnes et singuli يتخلّون للشعب عن حريتهم الخارجية ، ليستردوها كأعضاء في هيئة عامة ، أي في شعب يشكّل دولة . ولا يمكن أن نقول إن الإنسان في الدولة قد ضحّى بجزء من حريته الخارجية الفطرية لغاية ما ، بل هو تخلى تماماً عن الحرية الوحشية الخالية من القانون ، ابتغاء أن يجد حرية بعامةٍ في تساند قانوني ، أعني في دولة قانونية ، أي تامة ، لأن هذا التساند dépendence يصدر عن إرادته التشريعية [1] » .

وهنا إشارة موجزة من كنت إلى مبدأ العقد السياسي أو كما يسمى استناداً إلى عبارة روسو في عنوان كتابه :« العقد الاجتماعي »، والأولى أن يسمى العقد السياسي .

لكن قبل الخوض في نظرية كنت في العقد السياسي يحسن بنا — ابتغاء الايضاح — إيراد موجز لمبدأ العقد السياسي بوصفه تفسيراً لفكرة المجتمع السياسي أو المدني .

---

(١) « نظرية القانون » ٢ : ١ : ٤٧ = ص ١٩٨ من الترجمة الفرنسية .

إن مبدأ العقد السياسي – خصوصاً لدى الفلاسفة السياسيين الثلاثة الذين يقترن ذكره بهم وهم توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) Thomas Hobbes ، وجون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) John Locke ، وجان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) Jean Jacques Rousseau – في غـــاية الغموض والاضطراب سواء في كتبهم ، وفيما فسره الناس من أقوالهم بحسب ميولهم وأهوائهم لدرجة أنهم جعلوا من هوبز داعية للدكتاتورية والسلطة المطلقة للحاكم ، ومن لوك نصيراً للديمقراطية الدستورية ، ومن روسو مؤيداً لحكم الأغلبية المطلق . والسبب في هذا التضارب هو ما لفكرة العقد السياسي من نتائج عملية خطيرة في النظام السياسي للدولة ؛ فهي ليست مجرد نظرية لتفسير الأصل في وجود الحكومة والمجتمع المدني ، وإنما هي الأساس في تحديد حلول بعض المشاكل الأساسية السياسية ، مثل : مصدر السيادة في الدولة ، قيمة حقوق الأفراد إزاء الدولة ، مدى الحريات الفردية ، كيفية تحديد الحقوق والواجبات في الدستور ، إلى غير ذلك من أمهات المشاكل السياسية في الدولة .

---

(١) راجع عن نظرية العقد الاجتماعي :

a) Atger (Fr.) : **Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social, Paris, 1906.**

b) G. Del Vecchio : **Su la teoria del contratto sociale.** Bologna, 1906.

c) Otto von Gierke : **Das deutsche Genossenschaftsrecht,** vol. 3, 4.

d) J. W. Gouch : **The Social Contract** : A critical study of its development. **Oxford, 1936.**

e) Bertrand de Jouvenel : « Essai sur la politique de Rousseau », in J.-J. Rousseau : **Du Contrat social,** pp. 15-132. Genève.

f) Leo Strauss : **Natural Right and History,** Univ. of Chicago, Paris, 1953.

g) Recansens Siches (I.) : **Francisca Vittoria con su Estudio sobre el desarollo de la idea de contracto social.** Madrid 1931.

h) Ch. E. Vaughan : **Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau.** Manchester, 1925.

١ — نظرية العقد السياسي عند هوبز : ونبدأ ببيان هذه النظرية عند هوبز فنقول إنه يرى أن النظام السياسي أمر اصطلاحي وطبيعي في آن معاً . فهو اصطلاحي بمعنى أن الإنسان هو الذي أوجده ؛ وهو طبيعي مع ذلك لأن الإنسان إنما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية . لكن الإنسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو ، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول فلاسفة عصر التنوير أي في القرن الثامن عشر ، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص ، جبان ، فاسد ، خبيث ، تدفعه المصلحة الذاتية ، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع . وهو لا يذعن إلا إذا خاف، ولا يضحّي بمصالحه إلا مرغماً ، ولا يحب السلام للسلام ، بل فزعاً من نتائج الحرب . ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قالها هوبز : « الإنسان للإنسان ذئب ؛ والكل في حرب ضد الكل ؛ والواحـــد في حرب ضد المجموع » homo homini lupus; bellum unisescujusque contra unumquemque; bellub unum contra omnes والحياة إذن مجـــال للقوة الباطشة ، بالنسبة إلى الأقوياء ، وللخداع والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء .

لكن هذه الشرارة الإنسانية هي التي دفعت الإنسان إلى أن يبحث بعقله عن علاج : فراح عقل الإنسان يفتش عن أسباب هذه الحال الأليمة المتمثلة

---

i) Robert Derathé : **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps.** Paris, P.U.F., 1950.

j) P.-L. Léon : « Rousseau et le contrat social », in **Arch. de philos.** du droit, nos. 1-2, 1935, pp. 157 s.

k) G. Richard : « La critique de l'hypothèse du contrat social avant J.-J. Rousseau », **ibidem**, nos. 3-4, 1937, pp. 45 s.

l) Th. Redpath : « Reflexion sur la nature du concept de contrat social chez Hobbes, Locke, Rousseau, Hume », in **Etudes sur le contrat social,** 1965, pp. 55 s.

m) Georges Burdeau : **Trinité de science politique,** II, pp. 48-76. Paris, 1967.

في حالة الطبيعة ، وفي أسباب الحروب ، والنزاع . وانتهى إلى أن العلاج هو في إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع : فيزول الخوف والنزاع .

كيف يمكن إيجاد هذا المجتمع ؟ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع . وعلى الكل أن يخضعوا لإرادة واحدة .

لهذا اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين ، أي انتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد jus omnium in unum transfertur . ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد — ما عدا واحداً — عن حقوقه الطبيعية ، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى هذا الواحد الذي لم يتخلّ عن حقوقه . وسيكون هذا الواحد أقوى من الباقي من مجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم . وسيتقوى بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين . وهكذا فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين : تخلي الأفراد عن حقوقهم ، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل .

فالعقد هنا قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة فوضى ، وبموجبه تخلى هؤلاء عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع .

والشيء المميّز لهذا العقد هو أنه بين ثلاثة أطراف ؛ الطرف الأول : متعاقد فردي ؛ الطرف الثاني : كل أفراد المجتمع ؛ الطرف الثالث طرف لا يدخل في العقد إلا للانتفاع منه ، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك ، وهو : الحاكم . وهو عقد من نوع خاص ، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد ، لكن دون أن يلتزم بشيء تجاه الغير .

فهذا العقد كما تصوره هوبز يلزم الفرد بالعضوية ، الدائمة غير القابلة للفسخ ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي أن

يعيِّن حاكماً (سواء أكان فرداً ، أم قلّة من الناس ، أم جمعية ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين ، والفصل في المنازعات ، وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات . وإذا ما عيّن الحاكم فعلى المواطن الخضوع له والطاعة المطلقان في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القوانين وضد أعداء الوطن . وهذا العقد صفقة رابحة للمواطن ، لأنه يكفل له الأمن والسلامة في مقابل الموت المحتوم والظلم الذي لا بد سيقع عليه لو أنه استمر يعيش في حالة الطبيعة . وإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن ، ولهذا فإن الحاكم يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن .

ولما كان الحاكم ليس « طرفاً » في هذا العقد ، فإنه لا يجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته . ذلك أنهم بمجرد أن فوضوا له تولي أمورهم فقد سقط حقهم في مساءلته . يقول هوبز : إنه من أجل تأمين السلم « لا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد أو إلى هيئة اجتماعية (أو جمعية) واحدة يمكنها أن تجعل من كل إرادتهم إرادة واحدة ، بمعنى ... أن كل واحد يقرّ بأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل وأن يُخضع إرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه . وهذا شيء أكثر من مجرد الوفاق : إنه اتحاد الجميع في شخص واحد ، وهذا ما يتم بتعاقد كل واحد مع كل واحد ، كما لو قال كل واحد لكل واحد : إني أفوّض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكل حقي في توجيه نفسي ، بشرط أنك أنت أيضاً تفوّض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك . فإذا تمّ هذا ، فإن هذا الجمهور يصير شخصاً واحداً يسمى مدينة أو جمهورية [1] ».

فالتعاقد لا يتم إذن بين المحكومين والحاكم ، إنما يتم بين المحكومين بعضهم وبعض ؛ والحاكم هو مجرد : طرَف مُسْتلِم partie prenante .

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز العصيان ، ولا مقاومة الحاكم ، حتى

(١) هوبز : « لواياثان » ف ١٧ . Thomas Hobbes : Leviathan.

أشدّهم طغياناً . ولم يعد من حق الرعية أن يجادلوا في صحة القوانين التي يصدرها الحاكم لأن القانون الأول للفعل هو — في نظر هوبز طبعاً — أن يعتقد في عدالة كل ما يريده السلطان ، لأن الخضوع للسلطان هو الشرط في السلام ، وكل القوانين الطبيعية للعقل تصدر عن إرادة السلام .

ولهذا السبب فإن مذهب هوبز تبرير للاستبداد والحكم المطلق والدكتاتورية التامة . وهكذا نرى أن نظرية العقد السياسي الأصلي قد أفضت عنده إلى تبرير الاستبداد المطلق !

لكن ينبغي انصافاً لهوبز أن نقول إن الحاكم عنده هو إما فرد ، أو جماعة فوّض إليها المواطنون سلطة التشريع . فالاستبداد في الحكم لا يكون فقط لفرد ، بل ويكون أيضاً لجماعة . وماذا تفعل المجالس النيابية في أعظم البلدان ديمقراطية ؟! أليست هي الحاكمة المستبدة المطلقة بمجرد تكوينها ؟ فإن قيل : ولكن مدتّها محدودة (أربع أو خمس سنوات أو أكثر) — كان الرد سهلاً : وهو أن المجلس النيابي التالي سيكون له نفس السلطة المطلقة — فنحن بإزاء سلسلة متصلة من الهيئات النيابية ذوات السلطة المطلقة . والنظام الديمقراطي أيضاً لا يسمح بأي عصيان أو ثورة ضده — تماماً كما رأى هوبز . فكأنه لا يوجد فارق حقيقي ذو شأن بين مذهب هوبز ومذهب الديمقراطية البرلمانية الحديثة والمعاصرة .

ذلك أن المحرجة العسيرة — أو المستحيلة — الحل هنا هي : من ذا الذي يفصل في الخلاف بين الحاكم والمحكومين ؟ إن قلنا إن الجمعية الوطنية (المجلس النيابي ، مجلس الأمة ، إلى آخر هذه الأسماء) فمعنى هذا أننا قلنا إن هذه هي الحاكم المطلق الذي لا مردّ لحكمه ولا مُعقب على قراره ، وكأننا زحزحنا المشكلة إلى هيئة أخرى ، ولم نحلها ؛ وهوبز قد ذكر الجمعية الوطنية كما ذكر الفرد . فليس ثمّ في هذا جديد على ما قاله . فهو يقول صراحة : « لنفرض أن من بين الرعايا واحداً أو جماعة ادعت أن السلطان

قد انتهك الميثاق المعقود بينه وبين الرعايا عند انتخابه . فإن قال السلطان ، مسنوداً بواحد أو بجماعة من الرعية ، أو هو وحده ، إنه لم ينتهك الميثاق (أو العقد) ، فليس هناك قاض يستطيع الفصل في هذا النزاع ؛ وإنما سيكون الفصل من جديد لقوة السيف ، ويعود لكلٍ الحق في حماية نفسه بقواه الخاصة ، وهذا يتنافى مع الغرض من إنشاء المجتمع المدني . وتبعاً لذلك فسيكون من العبث منح السيادة بواسطة مثل هذا الميثاق . ولا يمكن أن نقول إن السلطان يستمد سلطته من ميثاق، أي تحت شرط ، دون أن ننكر في الوقت نفسه هذه الحقيقة البينة وهي أنه لما كانت المواثيق إن هي إلا كلمات ، وريح ، فإنه لا قوة لها للإلزام والردع والإرغام أو الحماية لأحد إلا لقوة التي تستمدها من السيف العام ، أي من أيدي ذلك الرجل أو تلك الجمعية من الناس — الأيدي المطلقة التي تقبض على السيادة والتي أفعالها المستندة إلى موافقة الجميع يتم تنفيذها بقوة كل المواطنين متحدين في شخص السلطان أو الجمعية ذات السيادة [1] » .

والخلاصة إذن أن هوبز يرى أن المجتمع المدني يتكون بواسطة ميثاق (عقد) متبادل بين من يقبلون أن يكونوا أعضاء في هذا المجتمع ، فيخضع كل واحد منهم طوعاً واختياراً لسلطة شخص واحد أو جمعية واحدة بشرط أن يفعل الجميع نفس الشيء أي يخضعون لهذا الشخص الواحد أو تلك الجمعية الواحدة . وصاحب السلطة — ولنسمه : السلطان souverain — أياً كان : رجلاً أو جمعية — يتلقى سلطته بموجب هذا الميثاق نفسه الذي عقده أفراد المجتمع فيما بينهم . وهو ليس ملزماً بأيّ التزام تجاه رعاياه ، لأنه لم يعقد الميثاق معهم ، ولم يتعهد لهم بشيء . ولهذا فإن سلطته مطلقة على كل أفراد الدولة وهيئاتها . وهذا الميثاق هو عقد مشاركة ، والغرض منه اتحاد الكل في هيئة واحدة أو شخص واحد ، والخضوع المتضمن في شروط هذا الميثاق

---

(١) هوبز : « لوياثان » الفصل ١٨ ، طبعة Oakeshott ص ١١٤ — ١١٥ .

ليس إلا الوسيلة لتحقيق هذا الاتحاد .

لكن إلى جانب عقد المشاركة هذا يمكن أن نتصور العقد على نحو آخر وهو أن يكون العقد بين صاحب السيادة وبين المواطنين ، وككل عقد فإنه يفرض على كلا الطرفين : الحاكم ، والمحكومين التزامات متبادلة . فهو إذن ميثاق بين الحاكم والمحكومين يلزم المحكومين بإطاعة الحاكم ، ويلزم الحاكم بعدم استعمال سلطته إلا لخير المحكومين وسلامتهم . وإذن فعلى الحاكم كما على المحكومين التزامات ، ولكلٍّ من الطرفين حقوقا ، ولا يجوز لأحد الطرفين أن يخلّ بالتزاماته أو أن يسيء استعمال حقوقه . وهذا العقد ليس عقد مشاركة ، بل عقد إذعان ، أو على حد تعبير روسو : عقد حكومة .

ونظرية عقد الإذعان ارتبطت بتصور « الملكية المنتخبة » ، وترجع في أصولها الأولى إلى العصر الوسيط [1] . وابتداءً من القرن السادس عشر صارت هذه النظرية من النظريات الكثيرة التداول في المساجلات الخاصة بالعلاقة بين الحاكم والمحكومين في أوربا . وصاغها بوضوح بليسي — مورني Plessis - Mornay في كتابه vindiciae contra Tyrannos (سنة ١٥٧٩) ، كما استعان بها جوريو Jurieu في « رسائله الرعوية » Lettres Pastorales (سنة ١٦٨٩) لمحاربة الحكم المطلق الذي فرضه لويس الرابع عشر . ونجدها بعد ذلك في مقال مشهور كتبه ديدرو في المجلد الأول من « الانسكلوبيديا » (سنة ١٧٥١) بعنوان : « السلطـــة السياسية » autorité politique ، وأشار إليها روسو في كتابه « مقال في عدم المساواة بين الناس » — بوصفها النظرية الذائعة الصيت في عصره ، أي في القرن الثامن عشر .

٢ — عند بوفندورف : ومن أنصار هذه النظرية بوفندورف Pufendorf (١٦٣٢ — ١٦٩٤) الذي برهن على ضرورة عقد الاذعان ، وبه عارض

---

(١) راجع Gierke : **Althusius**, chapt. 2, seconde partie, p. 77 s.

ميثاق هوبز أي عقد المشاركة الذي قال به . يرى بوفندورف — وقد سيطر بفكره على القانون العام والفلسفة السياسية خصوصاً في ألمانيا ، طوال القرن الثامن عشر — أنه لتكوين مجتمع مدني فلا بد أولاً من وجود ميثاق بموجبه يتعهد كل من يريدون المشاركة في هذا المجتمع بأن يكونوا هيئة واحدة وأن « ينظموا بالاتفاق فيما بينهم ما يتعلق بالمحافظة على وجودهم وأمنهم الطبيعي [1] » . وليس أحد مرغماً على عقد هذا الميثاق للاتحاد ؛ والذين يرفضون توقيعه يبقون خارج المجتمع المدني ويحتفظون بحريتهم الطبيعية .

وعن هذا الميثاق الأول ينتج مجتمع ليس إلا « تخطيط دولة » لا دولة بالمعنى الحقيقي . ولا بد من أن يتلوه مرسوم به يتقرر — بأغلبية الأصوات هذه المرة (لا بالاجماع كما في الحالة الأولى) شكل الحكومة ؛ ثم ميثاق بموجبه — بعد اختيار شخص أو عدة أشخاص يمنحون سلطة حكم هذا المجتمع — يتعهد من منحوا هذه السلطة العليا بالسير على الصالح العام ، كما يتعهد المحكومون بالطاعة الأمينة لهذه السلطة العليا . ومن هذا ينتج هذا الاتحاد بين الارادات ، الذي من شأنه أن يكوّن الدولة ويجعل منها بمثابة شخص واحد .

وهكذا يرى بوفندورف أن الدولة تتكون بموجب ميثاقين بينهما مرسوم خاص بكيفية تشكيل الحكومة . والميثاقان مختلفان أحدهما عن الآخر تماماً : فبالميثاق الأول يتعهد كل واحد تجاه الكل ، ويتعهد الكل تجاه كل واحد : إنه ميثاق اتحاد يربط بين المواطنين بعضهم وبعض ، ويفرض عليهم التزامات متبادلة . والميثاق الثاني اتفاق بموجبه يخضع المواطنون لسلطة الرؤساء الذين اختاروهم ، ويتعهدون لهم بالطاعة الأمينة تحت شروط معلومة : إنه عقد إذعان .

---

(1) Pufendorf : Le Droit de la Nature et des Gens, tr. fr., liv. VII, ch. II, § 7 (II, 286). Amsterdam, 1706.

وهذا المفهوم لأصل المجتمع السياسي ظفر بنجاح منقطع النظير في ألمانيا ، فكان الأساس في تعليم القانون العام إلى أن حلت محله نظرية كنت في العقد . وطوال قرن أو أكثر كان بوفندورف هو الأستاذ غير المنازع لأساتذة القانون الطبيعي . ومن ثم سادت الفكر السياسي في غير ألمانيا . وجاء جوتفريد آخنفل Gottfreid Achenwall (١٧١٩ — ١٧٢٢) الذي يـذكره كنت مراراً كما رأينا في باب « فلسفة القانون » فحوّل المرسوم الخاص بشكل الحكومة إلى عقد عادي : وبذلك أصبح هناك ثلاثة عقود: عقد مشاركة (عقد اتحاد)، وعقد خاص بشكل الحكومة ، وعقد إذعان (عقد حكم) . وبهذا تحولت نظرية بوفندورف في العقد المزدوج ، إلى نظرية عقد مثلث هو الأساس في القانون العام . وعلى هذه الصورة نجدها في العديد من كتب القانون العام التي نشرت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر [١] .

والملاحظ أن عقد المشاركة (أو التجمع ، أو الاتحاد) عند بوفندورف ليس له غير دور ثانوي ؛ ولا يستخدم إلا لتوكيد أن حل الحكومة لا يجر إلى حل المجتمع ، وأن اتحاد المواطنين في هيئة واحدة لا يصدر ، كما يزعم هوبز ، فقط عن خضوعهم لرئيس واحدٍ . يقول بوفندورف : « حين يختار شعبٌ حرٌّ ملكاً ، فإن الشعب لا يموتُ بعد ذلك موتاً طبيعياً ... وحين يتوّج الملك ، فإن السلطة ذات السيادة لا تعود بعدُ بين أيدي الجمعية العمومية المؤلفة من كل الشعب ، لكن الشعب لا يصير بذلك جمهرة من الناس ليس لها ارتباط جامع لها ؛ بل يظل دائماً هيئة (جسماً) واحدة ، مرتبطة بالميثاق الذي كوّن المجتمع في البداية ، وبالاعتماد على رئيس واحد أحد [٢] » .

---

(١) راجع Robert Derathé : **J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, pp. 207-211. Paris 1950.**

(٢) بوفندورف : « قانون الطبيعة والشعوب » الكتاب السابع ، الفصل الثاني ، عدد ١٢ (جـ ٢ ص ٢٩٤) .

وهذا يؤدي إلى ثنائية ، لأن شخصية الدولة توزّعت فيما بين الشعب والحاكم ذي السيادة . ولهذا يهاجم نظرية هوبز في السلطة المطلقة للحاكم هجوماً شديداً ، ويسرد الحجج تلو الحجج لإثبات أن السلطة ذات السيادة (الحاكم ، الملك ، الخ) ليستا بالضرورة سلطة مطلقة : « إن السلطة ذات السيادة والسلطة المطلقة ليست بالضرورة شيئاً واحداً . فالأولى تقوم في أنه لا يوجد سلطة أعلى منها ، ولا مساوية لها ، في نفس النظام من الكائنات . أما السلطة المطلقة فهي الحرية التامة في استعمال حقوقها ، دون الرجوع إلا إلى حكمها الخاص [١] » .

٣ ـ عند جان جاك روسو : ثم جاء جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) فعارض نظرية العقد المزدوج التي قال بها بوفندورف ، والتي كانت سائدة في عصره . فقال إن « تنظيم الحكومة ليس عقداً [٢] » . وليس هناك غير عقد واحد لايجاد المجتمع المدني : يقول روسو : « لا يوجد في الدولة غير عقد واحد ، هو عقد المشاركة (التجمع) ، وهو وحده يستبعد كل عقد آخر [٣] » . فلا يوجد إذن ـ في نظر روسو ـ عقد إذعان ، ولا عقد حكم (أو حكومة) ، بل فقط عقد مشاركة . وفي هذا يتفق مع هوبز .

لكن رأي روسو اضطرب في هذا الموضوع ولم يصل إلى هذا الرأي الأخير إلا في آخر المطاف :

أ ـ فهو في « مقال في عدم المساواة » (سنة ١٧٥٣) يأخذ بالرأي الشائع وهو أن العقد عقد إذعان « بين الشعب وبين الرؤساء الذين اختارهم [٤] » .

---

(١) بوفندروف : « قانون الطبيعة والشعوب (الأمم) » ، ك ٧ ، ف ٦ ، (جـ ٢ ص ٣٧١) .

(٢) جان جاك روسو : « العقد الاجتماعي » الكتاب الثالث ، الفصل ١٦ ، ص ٢٧٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٧ .

(٤) « مؤلفات جان جاك روسو السياسية » جـ ١ ص ١٨٨ ، كمبردج ، سنة ١٩١٥ .

ب ـ وفي الكتاب الأول من « العقد الاجتماعي (سنة ١٧٦٢) لا يرفض فكرة عقد الإذعان ، وإنما يؤكد فقط أن مثل هذا العقد يجب أن يسبقه عقد مشاركة هو الأساس الحقيقي للمجتمع المدني .

جـ ـ وفقط في الكتاب الثالث من « العقد الاجتماعي » يرفض صراحةً عقد الإذعان ويؤكد « أن أولئك الذين يزعمون أن العقد الذي به الشعب يخضع لرؤسائه ليس عقداً هؤلاء ـ على صواب عظيم . إنه ليس إلا مهمة، وظيفة ، يؤدونها ، بوصفهم مجرد موظفين لدى صاحب السيادة (الشعب) ممارسين باسمه السلطة التي أودعها بين أيديهم ، والتي يستطيع (الشعب) أن يحدّ منها ، ويعدّل فيها ، ويستردها حين يحلو له ذلك [1] » .

وما دعا روسو إلى رفض فكرة عقد الاذعان وفكرة عقد الحكم هو أن كلتيهما تتنافى مع سيادة الشعب .

وهذا التباين في تطور فكر روسو بشأن نظرية العقد الاجتماعي هو الذي دعا البعض [2] إلى اتهامه بالتناقض .

ولهذا ربما كان الأسلم أن نعرض رأي روسو بحسب كل من الكتابين على حدة :

٣) أما في كتاب « مقال في أصل عدم المساواة وهل يسمح بها القانون الطبيعي » (سنة ١٧٥٣) فإن روسو يتصور الأصل في قيام العقد الاجتماعي على النحو التالي :

سادت المساواة بين الناس في البداية . لكن ظهور الملكية الخاصة والاختراعات الميكانيكية أدى إلى تمزيق هذه المساواة ووضع فروق بين الناس . فنجم عن ذلك حروب ومنازعات ، كانت الغلبة فيها للأغنياء على الفقراء ،

---

(١) روسو : « العقد الاجتماعي » ك٣ ، ف ١ ، ص ٢١١ .

(٢) مثل La Bigne de Villeneuve : Traité général de l'Etat, t. I, pp. 45-46. Paris, 1929

للأقوياء على الضعفاء ، مما زاد من حدّة النزاع . وهنا رأى الأغنياء أن من مصلحتهم التفاهم مع الفقراء للمحافظة على أموالهم . وقالوا لهم : « بدلاً من أن نواجه قوانا بعضنا ضد بعض ، فلنجتمع في سلطة عليا تحكمنا وفقاً لقوانين عادلة ، وتحمينا وتدافع عن كل الأعضاء المشاركين في هذا التجمع ، وترد عنا الأعداء وتصون بيننا الوفاق الدائم » . ووافق الجميع على هذا الرأي . « فهرع الكل إلى اتخاذ أغلالهم ؛ معتقدين أنهم بهذا إنما يؤمنون حريتهم ، لأن ما كان عندهم من عقل كان كافياً لإدراك فوائد النظام السياسي ، لكن ما كان لديهم من تجربة لم يكن كافياً للتنبؤ بما سينجم عن ذلك من أخطار ؛ وكان أقدرهم على استشعار المضار هم أولئك الذين قدروا أنهم سيكونون الكاسبين » . ومن هنا نشأت القوانين ، فقضت — دون عودة — على الحرية الطبيعية للإنسان ، وحددت شروط الملكية وعدم المساواة ، وصار الجنس البشري كله عبداً للعمل ، والشقاء ، والاستعباد . ونمّى هذه اللامساواة الشهوة العمياء والطمع الأعمى عند الناس ، فاضطروا إلى أن يتنازلوا عن مزيد من حرياتهم للرؤساء ، حتى صارت السيطرة أعز على أنفسهم من الاستقلال والحرية . ووافقوا على حمل الأغلال كيما يستطيعوا بدورهم أن يفرضوها على غيرهم . إن من الصعب جداً فرض الطاعة على من لا يسعى إلى السيطرة والإمارة ، وأبرع السياسيين يعجز عن استعباد الناس الذين لا يريدون أن يكونوا إلا أحراراً . لكن عدم المساواة ينتشر بسهولة بين النفوس الطماعة والجبانة ، لأنها مستعدة دائماً لخوض مخاطر الحظ ، ويستوي لديها أن تسيطر أو أن تخدم ، حسبما يكون ذلك مواتياً لها أو مضاداً . وهكذا جاء وقت انسحرت فيه عيون الشعب إلى حد أن قادته لم يكن عليهم إلا أن يقولوا لأحقر الناس : « كن عظيماً ، أنت وكل جنسك » ، وفي الحال بدا عظيماً في أعين كل الناس وكذلك في عيون نفسه ، وارتفع أبناؤه وأحفاده أكثر فأكثر كلما بعدوا عنه ، وكلما كان السبب بعيداً غير متيقن ، ازداد المُسبَّب ؛ وكلما زاد عدد المتعطلين في أسرة ، زادت الأسرة مهابة

ومكانة [1] » .

كيف يمكن تخليص الناس من هذه العبودية التي فرضوها على أنفسهم بالمشاركة في مجتمع ؟ لا بد من العثور « على شكل للتجمع يدافع عن ويحمي بكلّ القوة المشتركة : الشخص والأموال الخاصة بكل مشترك ، وبه لا يطيع كل واحد ، باتحاده مع الكل ، غير ذاته ويظل حرّاً كما كان من قبل [2] » .

وشروط هذا العقد محددة بطبيعته تحديداً لا يسمح بأيّ تعديل ، بل إن أي تعديل فيها من شأنه أن يُبْطل العقد كله ؛ وهي شروط واحدة ومقرّة بها في كل مكان ضمنياً إن لم يكن صراحةً ، حتى إنه إذا انتهك هذا العقد الاجتماعي ، فإن كل واحد يسترد حقوقه الأولى ، ويسترد حريته الطبيعية، فاقداً الحرية التعاقدية .

وهذه الشروط ترجع إلى شرط واحد ، هو : تنازل كل شريك في هذا العقد تنازلاً تاماً عن ذاته وعن حقوقه لكل الجماعة l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté . ولما كان كل واحد سيتخلى عن ذاته كلها ، فإن الشرط واحد بالنسبة إلى الجميع . ولما كان الشرط واحداً بالنسبة إلى الجميع ، فليس من مصلحة أحد أن يجعل غُرْمه يقع على الآخرين .

ولما كان التنازل بدون قيد ولا شرط ، فإن الاتحاد تامٌ قدر الطاقة ، وليس من حق أحد بعد ذلك أن يشكو ، لأنه لو بقي بعض الحقوق للأفراد ، فإنه لما كان لا يوجد أي رئيس مشترك يستطيع الفصل ضدهم والجمهور ، فقد أصبح كل واحد حاكماً على نفسه ولنفسه ، وسرعان ما يدعي حق الحكم

---

(١) جان جاك روسو : « مقال في أصل عدم المساواة » ص ٨٧ — ٨٨ من طبعة جارنييه سنة ١٩٧٥ .

(٢) « العقد الاجتماعي » ك ١ ، ف ٦ (ص ٢٤٣ من طبعة جارنييه سنة ١٩٧٥) .

على الآخرين . وهذا يؤدي إلى عودة حالته الطبيعية ، وبالتالي يصبح هذا التجمع طغياناً أو عبثاً لا محالة .

« وأخيراً ، لما كان كل واحد إنما يبذل ذاته للكل ، فإنه بذلك لا يبذلها لأحد ؛ ولما كان لا يوجد شريك ليس له من الحق إلا ما أعطى هو من نفسه ، فإن المرء يكسب ما يساوي كل ما فعله ، ومزيداً من القوة للمحافظة على ما لهُ .

فإذا نحن استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره ، وجدنا أنه يرجع إلى العبارة التالية : « كل واحد منا يضع شخصه وكل قوته بالاشتراك تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة ، نحن نتقبل كل عضوٍ بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل » (1) .

وبهذا تزول الشخصية الخاصة بكل واحد من المتعاقدين . وينتج عن هذا التجمع هيئة معنوية جماعية ، مؤلفة من أعضاء بمقدار ما للجماعة من أصوات ، وبهذا الفعل تحصل الجماعة على وحدتها ، على ذاتها son moi المشتركة : على حياتها ، وعلى إرادتها . وهذه الشخصية العامة ، التي تتكون هكذا باتحاد سائر الآخرين ، كانت تسمى في الماضي : « مدينة » cité ، وتسمى الآن « جمهورية » république أو هيئة سياسية corps politique ، ويسميها أعضاؤها باسم : « الدولة » Etat حين تكون سلبية (منفعلة) passif ، وباسم : « الحاكم » ذي السيادة souverain حين تكون ايجابية (فعالة) ، وباسم : «القوة» puissance إذا ما قورنت بمثيلاتها . واتجاه الشركاء يسمون باسم جنس جمعي هو : « الشعب » peuple ، وكل واحد منهم يسمى : « مواطنا » citoyen من حيث هو مشارك في السلطة ذات السيادة ، ومحكوماً أو من الرعية sujet من حيث هو خاضع لقوانين الدولة . — لكن هذه

(1) روسو : « العقد الاجتماعي » ك ١ ف ٦ (ص ٢٤٤ طبعة جارنييه سنة ١٩٧٥) .

الألفاظ كثيراً ما تختلط ويستعمل بعضها مكان بعض ؛ ولهذا ينبغي معرفة كيفية التمييز بينها بكل دقة .

هذا هو رأي روسو في العقد الاجتماعي؛ وواضح ما فيه من صعوبات وتناقضات :

١ ــ فيلاحظ أولاً أن الميثاق (العقد) الاجتماعي يقتضي من الجميع كشرط جوهري « تنازل كل شريك في هذا العقد تنازلاً تاماً عن ذاته وعن حقوقه لكل الجماعة » ــ فمن أين لروسو بعد هذا أن يزعم أن هذا العقد يكفل الحرية لكل متعاقد ؟! إن مثل هذا التنازل من شأنه أن يمنح الدولة سلطة مطلقة على كل أعضائها ، أفليس في هذا توكيد لسلطان الدولة (الحاكم أو الهيئة ذات السيادة) المطلق ، أي للدكتاتورية والطغيان ؟ ففيم يختلف روسو إذن عن هوبز ودعواه إلى دكتاتورية السلطة الحاكمة فرداً كانت أو هيئة ؟

ولهذا نجد بنجامان كونستان (١٧٦٧ ــ ١٨٣٠) Benjamin Constant يقول عن روسو : « إن ضلاله جعل من « عقده الاجتماعي » ، الذي كثيراً ما أهيب به في صالح الحرية ، أبشع عون لكل أنواع الاستبداد [١] » . وفي نفس المعنى يقول اميل فاجيه (١٨٤٧ ــ ١٩١٦) Emile Faguet : « إن مذهب روسو ، في بساطته القصوى التي بها يتباهى ، هو من غير شك أحكم وأدق تنظيم للاستبداد والطغيان يمكن تصوّره [٢] » .

وعبثاً يدافع البعض عن روسو ومذهبه في هذا الباب بأن يقولوا « إن كل شريك يستبدل بحريته الطبيعية حريته المدنية ، وبحقه اللامحدود ولكنه مهدّد ، حقه في ملكية كل ما يملك ؛ وبأن الشريك سيجد نفسه بعد الميثاق حراً كما كان في حالته الطبيعية ، لأنه ، مع عيشه في الجماعة مع أشباهه ، لا يخاطر

---

(١) Benjamin Constant : **Oeuvres politiques de Benjamin Constant,** p. 5. Paris, Charpentier, 1974.

(٢) Emile Faguet : **Dix-huitième siècle,** p. 406.

بعدُ بالوقوع تحت سيطرة انسان آخر : بل العقد الاجتماعي ضمان له من كل اعتماد شخصي على الغير [1] » .

فهذا دفاع متهافت تماماً : فأية حرية مدنية تلك التي يحصل عليها في مقابل حريته الطبيعية ؟ إن الحقوق المدنية التزامات أكثر بعدة مرات مما هي حقوق وحريات؛ وكلها قيود تَرِدُ على حقوقه الطبيعية في الملكية ، والكسب ، والعمل ، والتعامل مع الناس ، والتجارة ، والانتاج . والدليل على ذلك ما نراه الآن من تدخل للدولة في كل أمور الفرد حتى صار لا يتحرك إلاّ داخل أشد القيود تضييقاً على الحرية .

٢ — وأعجب من هذا أن يقال«إن الفرد ، بدخوله في الميثاق الاجتماعي : لا يخاطر بعدُ بالوقوع تحت سيطرة إنسان آخر » ! فما هو المجتمع المدني السياسي إذن إن لم يكن هو خضوع الفرد لسلطان صاحب السيادة في الدولة ، سواء أكان فرداً من الناس (هذا هو الأغلب في الواقع) أم كان جماعة منتخبة أو معينة بأية طريقة كانت ؟!

إن روسو يناقض نفسه تمامـاً لأنه يقرّ في السطر الأول من الفصل الأول من الكتاب الأول من « العقد الاجتماعي » بأن « الإنسان ولد حرّاً ، لكنه أينما كان يرسف في الأغلال » l'homme est né libre, et partout il est dans les fers — فمن أين جاءته هذه الأغلال إن لم يكن من مشاركته في مجتمع مدني بناء على عقد (أو ميثاق) اجتماعي ؟ !

إن ما دعا روسو إلى توكيد سلطة الدولة (الحاكم أو الهيئة ذات السيادة) هو توهمه أن الدولة تضمن الحرية للأفراد ، والواقع أنها لا تضمن الحرية إلاّ لنفسها فقط : للحاكم أو للهيئة التشريعية ذات السيادة . فإن قيل إنها تضمن عدم اعتداء فرد على فرد آخر ، فيجب أن ندقق في معنى هذا القول .

---

(١) Robert Derathé : J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, p. 228-9. Paris. P.U.F., 1950.

صحيح أن الدولة تفعل ذلك أحياناً . ولكن متى ؟ حين يستوي الأمر لديها إزاء هذين الفردين . أي أن موقفها ها هنا سلبيّ تماماً ، بمعنى أنها حين لا يهمها أمر تغليب فرد على آخر ، فإنها تترك لهما الاحتكام إلى القضاء ، وهو بدوره خاضع كل الخضوع للدولة المشرّعة في سنّ القوانين ؛ إذ القاضي لا يسنّ قوانين ، ولا يلجأ إلى حكم العقل ؛ بل لا يحكم بعلمه ! وكل ما يفعله هو أن يطبق — على نحو متفاوت في الانصاف والفهم — ما سنته السلطة الحاكمة من قوانين . ولقد صدق القضاء حين جعل شعاره : الميزان : فالميزان آلة ، لا تميز بين صفات الموزونات ، لا كيفاً طبعاً ، بل ولا كماً أي من حيث الحجم .

ومن هنا كانت العبارة : « سيادة القانون » خاوية من المعنى إن قصد بها أنها تكفي وحدها لكفالة الحرية والعدل والكرامة . إنما العبرة هي بـ : أيّ قانون هو ؟ لأنه إذا كان القانون جائراً أو مقيداً للحريات الأساسية للإنسان ، فإن سيادة هذا القانون شرٌّ ما بعده شرّ . ومن هنا ينبغي ألا نطلق هذه العبارة على علاّتها ، بل نعرّفها بقولنا : سيادة القانون الكافل للحرية والعدل والكرامة الإنسانية .

٣ — إن الوهم الذي انساق فيه روسو ، ومن قبله هوبز ، هو أنه ظن أن الغاية هي فقط كفالة عدم عدوان المواطنين بعضهم على بعض ؛ ونسي أو تناسى إمكان عدوان الدولة (الحاكم ، الهيئة التشريعية ، الخ) على المواطنين فرادى أو مجتمعين . وتلك هي الآفة العظمى والطامة الكبرى في أنظمة الحكم في أيامنا هذه .

والوهم الثاني الذي وقع فيه هو أنه تخيل أن السلطة ذات السيادة ستكون نزيهة في الفصل بين الأفراد ؛ وهذا أمر يكذّبه الواقع على مدى التاريخ : فالحاكم الفرد كان له دائماً حاشيته وأنصاره ومحاسيبه ، والهيئات التشريعية لها دائماً مصالحها الخاصة ومحاسيبها (وإلاّ فكيف وصل أعضاؤها إلى هذه

المراتب !) ، ولم يحدث في التاريخ كله ، وليس في طبيعة الإنسان نفسه ، أن يكون نزيهاً نزاهة مطلقة موضوعية .

٤ ــ والكلام عن اخضاع الإرادات الفردية (أو الجزئية أو الخاصة) إلى إرادة عامة ــ كلام بغير أساس ؛ لأنه قائم على تجريدات وهمية لا تقل وهمية عن الكيانات الميتافيزيقية التي طالما سخرت من هذه النظريات . وإلا فما معنى : « الإرادة العامة » ؟ أليست هي في الواقع إرادة السلطة ذات السيادة : أي إرادة فرد إن كانت تتمثل في حاكم مفرد ، أو إرادة هيئة مؤلفة من عدد محدود من الناس ، إن كانت تتمثل في هيئة تشريعية أو في حاكم مفرد وهيئة تشريعية معاً ؟

أفليس من الخطورة الشديدة إذن على حرية الإنسان وكرامته وأمنه والعدل الذي ينبغي أن يسود بينه وبين مواطنيه ــ أن تطلق السلطة إذن ، كما يريد روسو ومن قبله هوبز ــ للحاكم أو الهيئة ذات السيادة ؟

لهذا كله نرى أن روسو قد أخطأ خطأ فاحشاً حين قال : « إن قوة الدولة هي وحدها التي تصنع حرية أعضائها [1] » أي المواطنين. ولو بعث اليوم حياً وشاهد ما يجري في العالم اليوم لأنكر كل ما قاله ، وعضّ بنان الندم على كل ما تفوّه به في هذا المجال .

* * *

لكن لنترك هذا الآن فلسنا بصدد مناقشة آراء روسو ؛ وما جرّنا إلى هذا إلاّ ما انطبع في أذهان معظم الكتاب ــ والناس في اثرهم ــ من أن مذهب جان جاك روسو يفضي إلى كفالة حرية الإنسان وكرامته وتوفير العدل بين الناس .

---

(١) روسو : « العقد الاجتماعي » الكتاب الثاني ، الفصل ١٢ (ص ٢٧١ من طبعة جارنييه سنة ١٩٧٥) .

ولنعُدْ إلى صاحبنا كنت ، فنجده أنفذ بصيرة من هؤلاء جميعاً : هوبز ، وبوفندورف ، وروسو – لأنه وجد أن نظرية العقد الاجتماعي (أو السياسي) نظرية فاسدة ، للأسباب التالية :

١ – إن كان هذا العقد عقد إذعان ، فإنه لا يُبْقِي للشعب على أيّ حق تجاه الحاكم . يقول كنت : « إن الشعب ، بعقد الإذعان ، لا يمكن أن يحتفظ لنفسه بأي حق ، وإلاّ لكان للشعب قوة على إرغام الحاكم[1] » وهذا متناقض : « لأنه إذا كان حق الملوك مستمداً من فعل قام به الشعب ، فإن الشعب لا يمكنه أن يمنح قوة أكبر مما يملك . إذن لا بد أنه كان يملك السيادة ، حتى يمكنه أن ينقلها إلى الغير . لكن الشعب لا يمكنه أن يحكم نفسه بنفسه ، إذن هو لم يكن في وسعه أن ينقل هذه القوة إلى غيره . إن الناس يمكنهم أن يتنازلوا عن حريتهم الطبيعية لصالح الغير ، لكنهم لا يستطيعون حينئذ الاحتفاظ لأنفسهم بشيء[2] » .

٢ – ومثل هذا العقد يكون غير متكافيء ، وبالتالي باطلاً قانوناً ، لأن كل عقد قانوني لا يتوافر فيه تنازل من الطرفين يعد باطلاً قانوناً . قال كنت : « إن مثل هذا العقد الذي به يحتفظ بحقوق دون أية سلطة لإرغام الآخرين ، هو عقد باطلٌ قانوناً[3] » .

لهذا ينتهي كنت إلى القول بأنه « بين الحاكم وأفراد المجتمع لا يوجد أي عقد »[4] .

بل يذهب كنت إلى أبعد من هذا ، فيقرر أن مجرد التساؤل : هل وجد

---

(١) كنت : « تأملات » Reflexionen ، برقم ٧٤٢٠ (ص ٣٦٩) .
(٢) الكتاب نفسه ، التأمل رقم ٧٧٤٧ (ص ٥٠٦) .
(٣) الكتاب نفسه ، التأمل رقم ٧٧٤٨ (ص ٥٠٦) .
(٤) الكتاب نفسه ، التأمل رقم ٧٧٥٩ (ص ٥٠٩) .

عقد حقيقي بالفعل كان أول واقعة بين الشعب والحاكم ، عقد إذعان للسلطة pactum subjectionis ؟ أو السلطـــة هي التي سبقت ومن بعدها ظهر القانون ؟ هـــذان السؤالان — في نظر كنت — هما « بالنسبة إلى الشعب الخاضع بالفعل للقانون المدني مجرد فذلكات عقلية خاوية من المعنى تماماً وضارة بالدولة ؛ لأنه إذا أراد شخص ، أجرى أبحاثاً عن الأصل الأول للدولة ، أن يقاوم السلطة الحاكمة بالفعل ، فإنه ، باسم قوانين هذه السلطة ، أي بموجب القانون وعن حق ، سيعاقب إما بالاعدام أو بالنفي (بوصفه خارجاً على القانون ex lex) . — والقانون الذي له هذه الدرجة من القداسة وإذا وضع موضع الشك من الناحية العملية ، أي عُلِّق مفعوله فترة ما ، فإن هذا يعد جريمة ، هذا القانون لا يمكن أن يتصور أنه يستمد أصله من عند الناس ، بل لا بد أن يكون صادراً عن مشرِّع أعلى معصوم ، وهذا معنى هذه العبارة : « كل سلطة تصدر عن الله » ، وهي عبارة لا تعبر عن الأساس التاريخي للدستور المدني ، بل عن فكرة بوصفها مبدأ عملياً للعقل مفادها : يجب إطاعة السلطة التشريعية القائمة فعلاً ، أياً ما كان مصدرها . — ومن هنا جاءت القضية التي تقول : في الدولة ليس للحاكم إلا حقوقٌ تجاه المحكومين ، وليس عليه واجبات قاهرة Zwangspflichten . — وأكثر من هـــذا : إذا كانت أداة الحاكم ، (الوزارة) تسلك مسلكاً مخالفاً للقوانين ، مثلاً إذا كانت فيما يتعلق بالضرائب ، والتجنيد ، الخ تعمل ضد قانون المساواة في توزيع أعباء الدولة ، فإن في وسع المحكوم أن يتقدم بالشكاوى gravamina ، لكنه لا يستطيع أن يقابل هذا الظلم بأية مقاومة [1] » .

ويستخلص من نص كنت هذا ما يلي :

١ — أن إثارة فكرة وجود عقد أصلي بين الحاكم والمحكومين هي فكرة

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : ملاحظة عامة = ص ٢٠١ — ص ٢٠٢ من الترجمة الفرنسية.

نظرية محضة ، يرمي أصحابها من ورائها إلى تبرير حق المحكومين في التمرد أو الثورة على الحاكم ، لكنها ليست فكرة حقيقية عن شيء وقع فعلاً .

٢ — وحتّى لو كان ذلك قد حدث فقد نتج عنه تنازل تام من الشعب للحاكم عن حقوقه ، وبالتالي نقل كل سيادته إلى هذا الحاكم ، ولم يعد له الحق بعد ذلك في المطالبة بالثورة عليه ، لأنه لم يعد له حقٌ الآن وقد تنازل عن حقوقه لهذا الحاكم .

٣ — والنتيجة الحتمية لذلك هي أنه يجب اطاعة السلطة القائمة فعلاً ، أيّاً كان مصدرها .

٤ — ولا يبقى بعد هذا للشعب ممثلاً في أفراده من حق تجاه الحاكم إلاّ في تقديم الشكاوى والعرائض من تصرفات قامت بها السلطة التنفيذية مخالفةً للقوانين.

ويزيد كنت في توكيد هذه المعاني في السطور التالية للنص الذي أوردناه ، فيؤكد « أنه لايمكن أن توجد في الدستور مادة تخوّل لسلطةٍ في الدولة ، في الحالة التّي فيها ينتهك الرئيس الأعلى القانون الدستوري ، أن تقاومه ، وبالتالي أن تفرض عليه حدوداً . ذلك أن من يُرِدْ تحديد سلطة الدولة يجب أن تكون لديه قوة أكبر ، أو على الأقل مساوية ، لقوة من يراد تحديد سلطته ؛ لكن يجب أن تكون أيضاً مثل حاكم شرعي قادرةً على حماية الرعية في الوقت الذي تطلب منه إليهم بالمقاومة ، وكذلك قادرة على الحكم شرعياً في كل حالة تفْترِض ، أي قادرة على أن تأمر علنا بالمقاومة . لكن في هذه الحالة لن يكون من يمكن مقاومته هو الحاكم ذا السيادة ، بل سيكون ذلك هو من يأمر بالمقاومة ، وهذا تناقض . وذلك أن الحاكم سيتصرف بواسطة وزرائه في نفس الوقت بوصفهم سلطة تنفيذية Régent ، أي بطريقة استبدادية ، والوهم الذي يقوم في اعتبار الشعب هو — بواسطة نوابه — السلطة التّي تضع الحدود (بينما هو لا يملك في الحقيقة غير السلطة التشريعية) لا يمكن أن تخفي

الاستبداد أكثر مما تظهره الوسائل التي يستخدمها الوزراء . والشعب الممثل بنوابه (في البرلمان) يجد في حرّاس حريته وحقوقه هؤلاء : رجالاً حريصين على أوضاعهم وأوضاع أبناء أسرتهم في الجيش والبحرية والوظائف المدنية — التي تتوقف على الوزراء — وبدلاً من أن يقاوموا ادعاء الحكومة، مما يفترض اتفاقاً مشتركاً في الشعب من أجل إعلان عام ، وهو أمر لا يمكن السماح به في وقت السلم ، سيكونون — على العكس من ذلك — مستعدين دائماً لأن يضعوا أنفسهم في خدمة الحكومة . — ولهذا فإن الدستور المعتدل المزعوم بوصفه دستوراً للقانون الباطن للدولة ، ليس إلاّ محض خيال ، وبدلاً من أن ينتسب إلى القانون (الحق) فإنه ليس إلاّ مبدأ احتياط وتفطن prudence ، يقوم قدر الإمكان في عدم ردع المنتهك القويّ لحقوق الشعب وهو يخضع الحكم لأهوائه ، مع تمويه ذلك تحت مظهر المعارضة المخوّلة للشعب .

ولهذا لا توجد معارضة شرعية من جانب الشعب ضد المشرِّع الأعلى في الدولة ، لأن الحالة القانونية لا يمكن أن تقوم إلاّ بالخضوع لإرادته المشرّعة الكلية ؛ فلا يوجد إذن حق للتمرد seditio ، وبالأحرى لا يوجد حق للعصيان rebellio ، ولا يوجد تجاهه — بوصفه شخصاً مفرداً (الحاكم ، الملك) بدعوى اساءة استعمال السلطة (tyrannis) — أي حق في الاعتداء على شخصه ، ولا على حياته . وأقل محاولة من هذا النوع هي هنا خيانة عظمى proditio eminens ، والخائن من هـــذا النوع ، الذي يسعى إلى قتل وطنه passida ، لا يعاقب إلاّ بالموت . — ومبدأ واجب الشعب في تحمل الظلم ، حتى لو كان غير قابل للاحتمال ، الصادر عن السلطة العليا يقوم في كون مقاومته ضد التشريع الأعلى لا يمكن أن يعد إلاّ غير شرعي ، بل ومدمّراً لكل الدستور الشرعي . لأنه لكي يكون من المسموح به المقاومة ، فلا بد من وجود قانون عام يسمح بمقاومة الشعب هذه ، أي أن يتضمن التشريع الأعلى في داخله تحديداً بمقتضاه ، أن لا يكون أعلى ، وأن

يكون الشعب بنفس الحكم سيداً لمن هو خاضع له : وهذا تناقض — ويبرز التناقض بوضوح متى ما وضعنا مسألة معرفة من سيكون الحكم في هذا النزاع بين الشعب والحاكم ؟ (لأنهما من الناحية القانونية ، شخصان معنويان مختلفان) ؛ ومن هنا نشاهد أن الشعب يريد أن يكون هو الحكم في قضيته هو .

صحيح أن تعديل الدستور (المعيب) للدولة يمكن أحياناً أن يكون أمراً ضرورياً — لكن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الحاكم نفسه عن طريق الاصلاح ، وليس عن طريق الشعب ، أي بالثورة — وإذا حدثت هذه الثورة فإنها لا يمكن أن تنال إلاّ السلطة التنفيذية ، لا السلطة التشريعية . — وإذا كان الدستور في الدولة بحيث يمكن الشعب أن يقاوم شرعياً السلطة التنفيذية وممثليها (الوزراء) بواسطة ممثليه هو (في المجلس النيابي : البرلمان) — وهو ما يسمى حينئذ بالدستور المحدود — فإنه لا يمكن مع ذلك أن تكون هناك مقاومة فعّالة مسموح بها (بها يُرْغم الشعب ، وقد تجمع اعتباطاً ، الحكومة على تصرّف معين ، ويكون هو السلطة التنفيذية في هذه الحالة) ، بل فقط مقاومة سلبية ، أي رفض من الشعب (في البرلمان) تتمثل في عدم الموافقة باستمرار على المطالب التي تتقدم بها الحكومة بدعوى إدارة الدولة ؛ ولو ووفق على ذلك فسيكون ذلك علامة أكيدة على أن الشعب فاسد ، وأن ممثليه قابلون للشراء ، وأن الحاكم طاغية في الحكم من خلال هؤلاء الوزراء ، وأن هؤلاء الأخرين يخونون الشعب .

وإذا نجحت ثورة ووُضع دستور جديد ، فإن عدم مشروعية البداية وتقريره لا يمكن أن تحرّر الرعية من الالتزام بالخضوع ، بوصفهم مواطنين صالحين ، للنظام الجديد للأشياء ، ولا يمكنها رفض الطاعة الأمينة للسلطة التي تتولى الآن الحكم . لكن الحاكم المعزول (الذي يبقى بعد هذا الانقلاب) لا يمكن محاكمته عن إدارته الماضية ، ولا يمكن بالأحرى عقابه حين يفضل — وقد صار في وضع مواطن عادي — الراحة لنفسه وللدولة على

المغامرة المتهورة بتركها والاستمرار في المطالبة بعرشه منتظراً المغامرة التي تمكنه من استرداد الملك ، سواء أكان ذلك بثورة مضادة تدبّر سرّاً ، أم بمساعدة قوى أجنبية . فإن اختار هذا الوضع الثاني ، فإنه لما كان العصيان الذي أطاح به قد كان ظالماً ، فإنه يحتفظ بحقه في السلطان . أما السؤال عما إذا كان من حق القوى الأخرى أن تؤلف عصبة من الدول لمساعدة هذا السلطان البائس ، لا لغاية إلاّ لعدم ترك الجريمة التي ارتكبها هذا الشعب تمضي بغير عقاب ، ومنعها من أن تكون فضيحة لسائر الدول ، وبالتالي ما إذا كانت هذه القوى مخوّلة ومدعوّة إلى استعمال القوة لرد كل دولة عن دستورها المتولد عن الثورة إلى دستورها الذي كان قائماً قبل ذلك ، أقول إن هذه المسألة تدخل في مجال قانون الشعوب [1] » .

هذا نص بالغ الأهمية ، للأسباب التالية :

١ ــ أولاً لأنه يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين على نحوٍ من شأنه أن يدعو إلى الظن بأن كنت ينتهي في هذه المسألة إلى ما انتهى إليه هوبز ، ثم روسو : أي حق الحاكم في الحكم المطلق .

٢ ــ ثانياً لأنه ، كنتيجة لذلك ، لا يحق للشعب أن يتمرد ، ولا بالأحرى أن يثور على الحاكم . وإذا تمرّد فتمرده موجّه فقط ضد أدوات الحاكم ، أي الوزراء . ويتم هذا التمرد في شكل سلبي ، بواسطة ممثلي الشعب (المجلس النيابي) وذلك بعدم الموافقة على المطالب التي تتقدم بها الوزارة أو السلطة التنفيذية .

٣ ــ ثالثاً : كل تعديل في الدستور يجب أن يتم بإصلاح يصدره الحاكم ، لا بثورة يقوم بها الشعب .

٤ ــ رابعاً : إذا نجحت الثورة بعد قيامها في وضع دستور جديد ، فليس

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : الملاحظة أ = ص ٢٠٢ ــ ٢٠٥ ترجمة فرنسية .

من حق المواطنين التحلل من التزامهم بالخضوع للسلطة الجديدة . فكون الدستور الجديد وضعته ثورة ، هي بطبعها غير مشروعة ، لا يعفي المواطنين من الطاعة للسلطة الجديدة التي حلّت محل القديمة بعد نجاح ثورتها ضدها .

٥ ــ وخامساً : إذا قبل الحاكم المعزول أن يعود مواطناً عادياً ، فلا تجوز محاكمته عن أفعاله السابقة على الاطاحة به ؛ فهذا من الانصاف في مقابل سكوته عن المطالبة بعرشه وتدبير المكائد والمؤامرات لاسترداده .

٦ ــ سادساً : أما إن آثر المقاومة ، وتربّص بالحكم الجديد ، ودبّر المؤامرات لاسترداد ملكه ، على أساس أنه أطيح به ظلماً وعدواناً ، فإن حقه في السلطة يظل باقياً له لا يزول عنه بسبب نجاح الثورة التي قامت ضده .

٧ ــ سابعاً : هل من حقه أن يستعين بقوى أجنبية لاسترداد ملكه ؟ وهل يحق لمجموعة من الدول أن تكوّن حلفاً لاعادته للعرش ، حتى لا تذهب جريمة الثورة على الحاكم هدراً دون عقاب ؟ هاتان المسألتان تدخلان في القانون الدولي ، وسيتناولهما كنت في الباب الذي سيكرّسه له .

فلنعرض آراء كنت في هذه الموضوعات السبعة :

آ ــ السيادة

والمسألة الأولى هي مسألة السيادة souveraineté

وفي هذه المسألة وجد كنت أمامه وقبله ثلاث نظريات :

١ ــ النظرية المسيحية التي تقول إن السلطة المدنية مستمدة من الله ، تبعاً لعبارة القديس بولس : لا قوة إلاّ بالله non est potestas nisi a Deo : فكل صاحب سلطة مدنية إنما يستمدها ، وهي ممنوحة له ، من الله نفسه .

٢ ــ النظرية الملكية التي تقول إن السلطة السياسية كالسلطة الأبوية قائمة

على الطبيعة : فكما أن الأسرة يحكمها أب ، كذلك الأمة (الدولة) يجب أن يحكمها ملك هو بمثابة أب .

٣ — النظرية التعاقدية التي تقول إن السلطة السياسية تقوم على أساس ميثاق (أو عقد) سياسي بين الحاكم والمحكومين — وقد عرضناها بالتفصيل منذ قليل . وتبعاً لهذه النظرية التعاقدية ، فإن السيادة ليس مصدرها هو الله ، بل الشعب .

وقد تأثر كنت بهذه النظرية الأخيرة لأنه لما كان الأساس القانوني للدولة هو اتحاد إرادة الشعب ، فإن السيادة يجب أن تكون للشعب ، ففيه يقوم تمام سلطة الدولة . والشعب هو صاحب السيادة العامة ، لأنه « لا يمكن أن يوجد سيد غيره ، بموجب قوانين الحرية [1] » ، وهو صاحب الحق في التشريع ، أما الحاكم Regent فهو فقط من تتمثل فيه السلطة التنفيذية : إنه مجرد وكيل Agent عن الشعب وتستند دعواه في السلطة إلى كونه « يمثل الإرادة العامة [2] » بل إن السلطة القضائية نفسها مصدرها في الشعب : « إن الشعب يحاكم نفسه بنفسه من خلال أولئك المواطنين الذين يعينون لهذا الغرض كممثلين له ، بواسطة اختيار حر [3] » .

بيد أنّ ذلك مجرد فكرة Gedankending لا بد لها من أن تتجسد في شخص يمثل السلطة العليا . وبحسب العلاقة بينه وبين إرادة الشعب تتخذ الدولة ثلاثة أشكال :

أ) الأوتقراطية ، وفيها يسود واحدٌ على الجميع ؛

ب) الارستقراطية ، وفيها تكون السلطة العليا لعدد كبير على سائر المواطنين ؛

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : § ٩٧ = ص ١٩٨ ترجمة فرنسية.

(٢) مؤلفات كنت ، طبعة هازتنشتين (١٨٦٧ — ٦٨) جـ ٦ ص ٣٣٦ .

(٣) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : § ٤٩ = ص ١٩٩ من الترجمة الفرنسية .

ج) والديمقراطية ، وفيها يسود الجميع على الجميع ، وأيضاً كل واحد على نفسه . وهــذه الأشكال من الحكم يسميها كنت تجريبيــة لوائحية statutarische ، وتعمل على إخضاع الشعب . ويضع مقابلها الشكل العقلي للدولة « الذي يجعل من الحرية وحدها مبدأ وشرطاً لكل قهر ضروري لنظام قانوني بالمعنى الحقيقي للدولة . — وهذا هو النظام الوحيد الدائم ، الذي فيه يسود القانون بذاته ، ولا يتوقف على شخص بعينه ؛ وذلك هو الغرض النهائي من كل قانون عام ، والحالة الوحيدة التي يمكن فيها أن يعطى — بطريقة حاسمة — لكل ذي حق حقه . أما طالما بقيت أشكال الدولة هذه تتمثل — حرفياً — في أشخاص معنويين مختلفين مزودين بالسلطة العليا ، فلا يمكن الاقرار إلا بقانون موقت داخلي ، لا بحالة قانونية — إطلاقاً — للمجتمع المدني [1] » .

وهذا الشكل العقلي للدولة هو النظام الجمهوري ، إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص ؛ ولا يتوقف على شخص بعينه ، بل يظل الغاية من كل قانون عام . ويتميز النظام الجمهوري بخاصيتين : الفصل بين السلطات : والتمثيل النيابي . وقد رأينا تفصيلاً معنى الفصل بين السلطات عند كنت وعند مونتسكييه ، فلا حاجة إلى العود .

أما الخاصية الثانية وهي التمثيل النيابي فيقول عنه كنت ما يلي : « إن كل جمهورية حقيقية هي — ولا يمكن أن تكون إلا — نظاماً تمثيلياً للشعب ، ينشأ لحماية حقوق الشعب باسم الشعب ، وذلك بالاتحاد بين كل المواطنين بواسطة مندوبيهم (نوّابهم) . لكن ما تمثل رئيس الدولة في شخص (سواء كان ملكاً ، أو النبالة ، أو كل الشعب ، الاتحاد الديمقراطي) فإن الشعب المتحد حينئذ لا يمثل فقط الحاكم ذا السيادة ، بل هو نفسه الحاكم ذو السيادة ؛ لأنه في الشعب نفسه يوجد في الأصل السلطة العليا التي يجب أن تستمد منها

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : § ٥٢ = ص ٢٢٤ ترجمة فرنسية .

حقوق الأفراد بوصفهم مجرد رعايا (وعلى كل حالٍ بوصفهم خدّاماً للدولة) ؛ ومتى ما قامت الجمهورية فإنها لا تكون في حاجةٍ بعد إلى ترك مقاليد الحكم وتسليمها لأولئك الذين كانوا يملكونها من قبل ، والذين يستطيعون بهواهم المطلق durch absolute Willkur أن يدمّروا كل النظم الجديدة [1] » .

وهنا يحار المرء أمام هذا النص الواضح الصريح المؤيد بكل قوةٍ للنظام الجمهوري — كيف يمكن التوفيق بينه وبين النص الذي أوردناه منذ قليل (ص ١٢٠) وفيه توكيد لحق الحاكم في حكم مطلق على الشعب ؟ وكلا النصين في نفس الباب في نفس الكتاب (« نظرية القانون ») لا تفصل بينهما غير قرابة عشرين صفحة ؟!

إننا ها هنا بإزاء نفس التناقض الذي وقع فيه جان جاك روسو كما بيّنا من قبل (ص ١٠٨) . ولئن لم يدهشنا هذا التناقض عند روسو بعاطفيته واندفاعاته الانفعالية ، فكيف نتصور وقوع كنت في نفس التناقض وهو صاحب الفكر العقلي المحض المجرد من كل عاطفة وانفعال ؟

لا تفسير لذلك إلاّ بالقول بأن هذا التناقض يقوم في ذات الموضوع ، ولا سبيل إلى التخلص منه ، شأنه شأن نقائض العقل .

وتفسير ذلك أن الشعب فكرة مجردة وليس كائناً عينياً يمكن أن يتولى تصريف أمور الدولة بنفسه ؛ وإرادته العامة لا وجود لها إلاّ في الذهن فحسب ، أما في الواقع العملي فلا بد أن تتجسد في أشخاص.الشعب لا يشرّع ، بل يشرّع أفراد من الشعب يوكل إليهم مهمة التشريع ؛ والشعب لا ينفذ ، بل ينفذ أفرادٌ من الشعب يتولون الأعمال التنفيذية للوائح والقوانين ؛ والشعب لا يحاكم ، بل يتولى الفصل في المنازعات القانونية أفراد من الشعب ؛ والشعب لا يتولى السيادة بنفسه ، بل يكلها إلى شخص واحد أو مجموعة صغيرة هي

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : § ٥٢ = ص ٢٢٤ ترجمة فرنسية .

السلطة العليا ذات السيادة (ملك ، رئيس جمهورية، الخ) . وبانتقال السلطة من الشعب إلى هؤلاء الأفراد يتغير الوضع تماماً مهما حجبه هؤلاء بأسماء وهمية : نوّاب الشعب ، وزراء الشعب ، قضاة الشعب ، المثل الأعلى للشعب ، الخ وبهم وفيهم يزول معنى « الشعب » و« إرادة الشعب» أو « الإرادة العامة » الخ .

هناك إذن فكرة ، وهناك تطبيق عملي لها . وشتان ما هما ! ومن هنا التضارب ، بل والتناقض الذي وقع فيه روسو ، ومن بعده كنت حين خلطا بين الأمرين ، فوقع التناقض بالضرورة .

وقد أحسّ كنت بنفسه بوجود هذا التناقض الذاتي في موضوع النظام السياسي الأمثل ، وأومأ إليه في تأملين (برقمي ٧٧١٩ و ٧٩٥٣) من « تأملاته » (ص ٤٩٩ و ٥٦٣ من نشرة مخلفاته المخطوطة **Handschriftlicher Nachlass**) — دون أن يحاول حلّه ، وعدّه مماثلاً لنقائض العقل النظري المحض في باب الميتافيزيقا والانطولوجيا .

ب — الحاكم الأعلى ذو السيادة

ولننظر بعد هذا في الحاكم الأعلى لهذا المجتمع المدني ، والذي فيه تتجسد فكرة السيادة .

« إن حاكم الدولة (الملك rex ، الرئيس principes) هو الشخص (المعنوي أو الطبيعي) المزوّد بالسلطة التنفيذية potestas executoria ؛ وهو فاعل agent الدولة الذي يعين الموظفين magistrats ، ويسنّ للشعب القواعد التي بموجبها وبحسب القانون (بإدراج الحالة الجزئية تحت هذا القانون) يكتسب كل واحد داخل الشعب ما يملك أو يحتفظ به . واذا اعتبر من حيث هو شخص معنوي ، فهو يسمى هيئة الإدارة ، الحكومة .

والأوامر التي يُصْدرها للشعب وللموظفين ورؤسائهم (الوزراء) ، الذين يفوّض إليهم إدارة الدولة ernatio هي أوامر ordonnances مراسيم، décrets (وليست قوانين) ، لأن موضوعها قرارٌ في حالة جزئية ، وهي قابلة للإلغاء .

والحكومة ، التي تكون في نفس الوقت مشرِّعة ، ينبغي أن تسمى : استبدادية ، في مقابل الحكومة الوطنية Patriotisch ، ولا يقصد بذلك أنها حكومة أبويـــة väterlich (regimen paternalis) ، وهي أشدّ أنواع الحكومات استبداداً (لأنها تعامل المواطنين على أنهم أطفال) بل حكومة وطنية vaterländisch (regimen civitatis expatriae) وهي وإن كانت الدولة فيها تعامل أعضاءها كأنما هم أعضاء أسرة ، فإنها في نفس الوقت تعاملهم على أنهم مواطنون أي وفقاً لقوانين استقلالهم الخاص : حتى إن كل واحد يكون مِلْك نفسه ولا يتوقف على الإرادة المطلقة لشخص آخر أكان مساوياً له أم كان أرفع منه شأناً .

وذو السيادة Beherrscher على الشعب (أي المشرِّع) لا يمكن إذن أن يكون في نفس الوقت حاكماً ، لأن الحاكم خاضع للقانون ، أي أنه مُلْزَم به أي مُلْزَم بغيره (وهو ذو السيادة) . وذو السيادة يملك نزع السلطة من الحاكم ، وعزله ، واجراء التعديلات في إدارته ، لكنه لا يملك عقابه (والعبارة المستعملة في انجلتره : « الملك ، أي السلطة التنفيذية العليا ، لا يمكن أن يفعل ظلماً » — لا تعني شيئاً آخر غير ذلك) ؛ لأن الأمر ها هنا يتعلق أيضاً بفعل من أفعال السلطة التنفيذية ، وهي من اختصاصه — بحسب القانون — الإرغام بطريقة عليا ، ستكون هي الأخرى خاضعة لإرغام : وفي هذا تناقض :

وأخيراً فإنـــه لا ذو السيادة في الدولة Staatsherrscher ، ولا من يتولى الحكم (السلطة التنفيذية) يملك أن يحاكم juger (أي يتولى القضاء والفصل في المنازعات) ، وإنما يملكان فقط تعيين قضاة بوصفهم موظفين .

والشعب يحاكم نفسه بنفسه من خلال أولئك المواطنين الذين يعينون بموجب اختيار حرّ بوصفهم ممثلين له ، لكنهم ليسوا معينين إلا للفصل في الأحوال الجزئية . ذلك لأن حكم القاضي هو فعل جزئي للعدالة العامة (العدالة التوزيعية iustitiae distritutivae يصـــدره واحــــد ممن يتولون الادارة في الدولة Staatsverwalter (قاض ، أو محكمة) يفصل في موضوع شخص ما ، أي فرد من الشعب » ليس مزوداً إذن بأية سلطة — لتعرّف مــــا هو له (إعطائه له بوصفه نصيبه) . فلما كان كل واحد — في هذه العلاقة (مع السلطة) سلبياً فقط ، فإن إحدى هاتين السلطتين يمكن أن ترتكب ظلماً بحكمها لصالح شخص في حالة نزاع متعلق بملكية شيء ؛ وذلك لأن الشعب لا يمكنه أن يفعل ذلك بنفسه ولا يحكم على أحد المواطنين ان كان مذنباً أو غير مُذْنب . وإنما هو شأن السلطة القضائية أن تقرر في هذه الشكوى ما هي الطريقة التي يجب على المحكمة تطبيقها على الحالة الجزئية وفقاً للقانون؛ وبتوسّط السلطة التنفيذية تستطيع أن تجعل ما لكل واحد يصبح في حوزته . فالشعب هو وحده إذن الذي يملك أن يحاكم ، وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة بواسطة ممثليه الذين يختارهم (المحلّفين) كل فرد من أفراده . — ولن يكون لائقاً برئيس الدولة Staatsoberhaupt أن يلعب دور القاضي ، أي أن يضع نفسه موضعاً يمكن فيه أن يكون ظالماً ، مما يستتبع معه وجود استئناف rege male informato ad regem melius informandum .

فهناك إذن ثلاث سلطات مختلفة (هي السلطة التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية Potestas legislatoria, executoria, judiciaria) بها يتحقق للدولة civitas استقلالها autonomie ، أي تتشكل وتحافظ على نفسها وفقاً لقوانين الحرية . — وفي اتحادها تقوم سلامة الدولة salus reipublicae suprema lex est ، ولا يقصد بسلامتها : خير المواطن ، ولا سعادته ، لأن هذه السعادة (كما يؤكد روسو) ربما كان يمكن تحقيقها على نحو أيسر ومرغوب فيه أكثر : في حالة الطبيعة أو تحت حكم استبدادي . وإنما المقصود بالسلامة هو حالة

أكبر قدر من الوفاق ، والاتفاق بين الدستور ومبادىء الحق ، وهي الحالة التي يلزمنا القانون – بنوعٍ من الآمر المطلق – بالسعي إليها [1] » .

ولزيادة إيضاح فكر كنت في هذا الموضوع ينبغي أن نورد بعض « تأملاته » حول هذه المسألة :

١ – في التأمل رقم ٧٩٧٥ يقول كنت : « إن الأمير ، أي رئيس الدولة ، ليس خاضعاً للدولة » ؛

٢ – وفي رقم ٧٤٩٤ يقول : « لا يوجد ضد ذي [2] السيادة (صاحب السلطة العليا summus imperans) أي قاضٍ ولا أية سلطة قاهرة ؛ ولهذا لا يمكن أن ينسب إليه أيّ جُرْم laedens » .

٣ – وفي رقم ٨٠٢٠ يقول : « ذو السيـــادة [2] summus imperans يتقيد عامةً بطبيعة قانون ما ، وهو ليس ملزماً بالقانون ، بل هو ملزم من أجل القوانين zu gesetzen ، وكل أفعاله عامة ، وليست خاصة » .

٤ – وفي رقم ٨٠٢٠ يقول : « إن السيادة المونارخية (أو الاستبداد) التي تحدّ من سلطانها بنفسها ، هي حكومة وطنية patriotisch » .

ومعنى هذه التأملات أن سيادة ذي السيادة مطلقة ، لأنه ليس فوقها شيء ، وبالتالي لا يمكن أن يحاكمها أحد ، ولا يمكن سلطة أخرى أن تقاضيها لأن أية سلطة قضائية هي خاضعة لسلطة ذي السيادة فمن التناقض أن تقوم بمحاكمة من تخضع له ومن قام بتعيينها .

---

(١) كنت : «نظرية القانون» ٢ : ١ : § ٤٩ = ص ١٩٩ – ٢٠٠ من الترجمة الفرنسية.

(٢) سنستعمل كلمة : « ذو السيادة » للدلالة على من يملك السيادة في الدولة ، سواء أكان فرداً (ملكاً ، حاكماً مطلقاً ، الخ) أم كان جماعة (هيئة نيابية ، مجموعة أفراد ، الخ) . وتناظر في اللاتينية Summus imperans (– الحاكم أو السيد الأعلى) ، وفي الفرنسية souverain ، وفي الألمانية Staats herrscher أو Oberherr, Staatsoberhapt

لكن هذه السيادة وإن كانت من حيث جوهرها وماهيتها لا محدودة ، فإنها من حيث ممارستها محدودة ، يحدّها القانون الطبيعي . ولهذا فإن المونارخية (حكم الواحد) يمكن أن يكون حكماً وطنياً إذا حدّ هو نفسه من سلطاته . وهذا الحد الذاتي للسلطة يفضي إلى ما يعرف باسم : « سيادة القانون » souveraineté de la loi ، وإلى ما يسمى باسم : « تأسيسية السلطة ذات السيادة » institutionnalisation du pouvoir souverain . وفكرة سيادة القانون عند كانت ربما كانت متأثرة برأي روسو ، كما يذهب إلى ذلك ارنست كاسيرر [1] ، وإن كانت الفكرة قديمة جداً ، نجدها عند أفلاطون في محاورة « النواميس » (ص ٧١٥ د) . بيد أن كنت يربطها بفكرة النظام الطبيعي بوصفه قائماً على قوانين .

وقد استعان كنت في فكرة التحديد الذاتي للسلطة المطلقة لذي السيادة — استعان بروسو في تفرقته بين القانون والمرسوم (كما هو واضح في النص الذي ذكرناه منذ قليل ص ١٢٧) ، بين القاعدة العامة والفعل الفردي . ويأتي هذا الحد الذاتي في المقام الأول بامتناع ذي السيادة عن أن يكون طرفاً في الخصومة بين الأفراد بعضهم وبعض ، أو بين الجماعات بعضها وبعض . ومن هنا يقول كنت : « يجب على ذي السيادة Oberhen ألا يتأمر أبداً على جزء : وإلا دخل في نزاع حول الحق (أو القانون) ، وإنما فقط على الكل ، بما هو كل وفقاً لقوانين عامة [2] » .

ذو السيادة وملكية الأرض والأوقاف

لكن ما العلاقة بين ذي السيادة وبين الأرض التي هو سيّد عليها ؟ يتساءل كنت : « هل من الممكن أن يعد ذو السيادة المالك الأعلى للأرض ،

---

(١) Ernst Cassirer : **Rousseau, Kant, Goethe**, pp. 30 sqq.

(٢) كنت : « مشروع انتروبولوجيا » ص ٣٨٧ .

أو يجب أن يعدّ فقط من وجهة نظر الشعب بمثابة من يمارس القيادة العليا بواسطة القوانين ؟ لما كانت الأرض هي الشرط الأعلى الذي بموجبه فقط يمكن امتلاك أشياء خارجية ، امتلاكها واستعمالها الممكن يؤلفان الحق الأول الذي يمكن اكتسابه ، فإن كل حق من هذا النوع يجب أن يستمد من ذي السيادة بوصفه سيد البــلاد Landesherrn ، أو بالأحرى بوصفه المالك الأعلى dominus territorii . والشعب هو الآخر بوصفــه مجموعة من الرعايا ، ينتسب إليه (إنه شعبه) ، لكن لا بوصفه مالكاً (وفقاً للقانون العيني) ، وإنما بوصفه رئيسه الأعلى (بحسب القانون الشخصي) . بيد أن هذه الملكية العليا ليست غير فكرة للاتحاد المدني من أجل أن يُمَثَّل — وفقاً لمفهومات القانون — الاتحاد الضروري للملكية الخاصة بكل فرد من الشعب — اتحادها في مالك عام كلي من أجل تحديد الملكية الخاصة (الجزئية) ، لا بواسطة مبادىء الجمع (الذي يتقدم تجريبياً من الأجزاء إلى الكل) ، بل بواسطة المبدأ الصوري الضروري للقسمة (قسمة الأرض) . وتبعاً لهذا المبدأ ، فإن المالك الأعلى لا يمكن أن يملك أية قطعة من الأرض ملكية خاصة (وإلا لتحول إلى شخص عادي) ، إنما ينتسب هذا اللون من الملكية إلى الشعب(لكن بمعنى توزيعي ، لا تجميعي) — باستثناء الشعب الرحّال ، حتى لو كان له زعيم ، إذ لا محل للملكية الخاصة بالنسبة إلى الشعب الرحّال . — فالرئيس الأعلى لا يمكن أن يملك ضياعاً ، أي أراضي لاستعماله الخاص (وللانفاق على القصر) . ذلك لأنه لما كان من مصلحته الخاصة أن يوسّع منها قدر المستطاع ، فإن الدولة تقع في خطر أن تصبح كل أرضها في أيدي الحكومة ، وأن يصير كل الرعايا مربوطــين بالأرض glebae adscripti ، ومالكين لما سيكون دائماً ملكاً لشخص آخر ، وبهذا يفقدون كل حرية . — وعن الأمير يمكن أن نقول : إنه لا يملك شيئاً خاصاً فيما عدا نفسه ؛ لأنه لو كان يملك في الدولة شيئاً خاصّاً إلى جانب شخص آخر ، فمن الممكن أن يحدث نزاع بينه وبين هذا ، ولن يكون هناك قاضٍ قادر على الفصل في النزاع .

لكن يمكن أن نقول أيضاً : إنه يملك كل شيء ، لأنه له الأمر على الشعب (الحق في أن يختص كل واحد بما يملك) ، الذي إليه تنتسب كل الأشياء الخارجية (مقسومةً divisim)[1] » .

ومن هذا النص يتضح في رأي كنت :

١ — أنه ليس من حق ذي السيادة ، (الملك ، الأمير ، الرئيس ، الخ) أن يملك شيئاً من الأرض ، لأنه لو كان مالكاً لقطعة من الأرض إلى جوار مالك لقطعة مجاورة فإن من الممكن أن يقع نزاع بينهما ؛ وهو نزاع لا يملك الفصل فيه أي قاضٍ .

٢ — أن مالك الأرض هو الشعب ، لكن لا بطريقة جماعية ، وإنّما على سبيل القسمة بين أفراد هذا الشعب كل بحسب حقه بالطرق القانونية لاكتساب الملكية ، التي عرضناها في الباب السابق (راجع ص ٦٨ وما بعدها) .

ومعنى هذا بصريح العبارة أن كنت يعارض ملكية الدولة (أو الشعب ككل ممثلاً في الدولة) لوسيلة الانتاج العظمى ، وهي الأرض ؛ ويؤكد الملكية الفردية الخاصة لأجزاء من الأرض تمتلك بالطرق القانونية لاكتساب الملكية .

٣ — وزيادة في توكيد هذا المعنى يقول كنت بعد ذلك مباشرة : « إنه نتج عن هذا أنه لا يجوز أن يكون في الدولة أية نقابة ، أو طبقة ، أو طريقة ordre من حقها ، بوصفها مالكة لقطعة من الأرض ، أن تورّث الانتفاع الخاص بها لأجيالٍ تالية (إلى غير نهاية) بحسب لوائح وترتيبات خاصة . وتستطيع الدولة في أي وقت أن تلغي هذه اللوائح والترتيبات ، بشرط واحد فقط هو دفع التعويض عنها للأحياء الباقين . وطريقة الفرسان (بوصفها نقابة

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : الملاحظة ب = ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ترجمة فرنسية .

أو حتّى كتمييز لأشخاص أفراد مزوّدين بتشريفات خاصة) ، والطريقة الاكليروسية التي تسمى « الكنيسة » — لا يجوز لها أبداً بما لديها من امتيازات لصالحها أن تمتلك أرضاً تنتقل ملكيتها إلى خلفائها ، بل فقط الانتفاع الموقت بهذه الأرض . وأملاك الطرق العسكرية ، وأملاك الطرق الكنسية (الدينية) يجوز إلغاؤها بدون أيّ حرج (وفقط بالشرط الذي ذكرناه من قبل) ، حينما يزول الرأي العام الذي يشجع على التشريفات العسكرية كوسائل لحماية الدولة من الجُبْن في الدفاع عنها ، أو إقامة قُدّاسات الموتى أو الصلوات وسائر الشعائر التي تقام لوقاية الناس من (عذاب) النار الأبدية . والذين يصيبهم مثل هذا الإصلاح لا يجوز لهم أن يشتكوا من أنه أخذت منهم ممتلكاتهم . ذلك لأن مبدأ امتلاكهم إنما قام حتّى ذلك الحين على رأي الشعب ، ويجب إذن ألا يبقى ساري المفعول إلاّ طالما بقي هذا الرأي . لكن إذا ما اختفى هذا الرأي ، وفقط طبعاً بناءً على حكم من هم مُقَيَّضون لتوجيهه ، فإن الملكية المزعومة يجب أن تتوقف وكأنما ذلك بناء على دعوة من الدولة [1] » .

وهكذا يعارض كنت في نظام الأوقاف والحبوس المحبّسة على الطرق العسكرية والطرق الدينية وما شابه ذلك من منظمات ، ويرى من حق الدولة إلغاء هذه الأوقاف في أي وقت تراه ، وذلك يكون حين يزول عند الرأي العام الاعتقاد في قيمة هذه الطرق والنقابات والمنظمات . والذي يحكم بزوالها وأنها صارت غير ذات موضوع هم قادة الرأي العام في الأمة . على أن يتم التعويض العادل للأحياء الباقين من أتباع هذه الطرق .

وهو يقيم حق الدولة في إلغاء هذه الأوقاف — على أساس ان ملكية هذه الطرق أو النقابات أو الهيئات أو المنظمات لما تملك من أرض إنما هي ملكية انتفاع فقط ، وليست ملكية عين . وبهذا صان كنت مبدأ ملكية العين صيانة تامّة .

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : الملاحظة ب = ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ترجمة فرنسية .

٤ ــ وكون صاحب السيادة هو المالك النظري للأرض (لا الفعلي) فإن من حقه ــ بوصفه المالك الأعلى ــ أن يفرض ضرائب على الملاك الخصوصيين للأرض ، أي أن يقرر ضرائب عامة على الأراضي ، كما له أن يفرض ضرائب جمركية أو على تقديم منافع (مثل تجنيد الجيوش للخدمة العسكرية) ، لكن بحيث يكون الشعب هو الذي يفرض الضرائب على نفسه ، لأن تلك هي الطريقة الوحيدة للسير وفقاً لقوانين الحق ، حين يكون فرض الضرائب من اختصاص نواب الشعب . لكن يجوز الاقتراض الضروري بناء على حق السيادة عند صاحب السيادة ، حين تكون الدولة في خطر .

٥ ــ واستناداً إلى نفس الحق ، يقوم حق الاقتصاد السياسي ، والمالية ، والشرطة . ومهمة الشرطة هي الأمن ، والآداب العامة ، وراحة الناس . ويدخل في باب المحافظة على الآداب العامة (أو الحشمة أو الحياء العام sensus decori) منع التسول ، والضوضاء في الشوارع ، والقذارة ، والدعارة العامة venus vulgivaga بوصفها انتهاكات للشعور الأخلاقي .

٦ ــ « وللمحافظة على الدولة يجب أن يكون لها حق ثالث هو حق الفحص أو التفتيش ius inspectionis ، ومفاده أنــه لا يجوز لأية جماعة لها تأثير على الصالح العام (سواء أكانت جماعة اشراقيين سياسيين illuminés politiques أو دينيين) أن تبقى سرّية ، ولا يجوز لها أن تمتنع عن تقديم لوائحها إلى الشرطة كلما طلبت منها ذلك .

أما حق تفتيش المنازل من جانب الشرطة فلا يجوز استعماله إلاّ في حالة الضرورة ، ويجب في كل حالة أن يصدر لها الإذن بذلك من سلطة عليا [١] » .

ولكي يدرك القارىء مدى التجديد ، بل الثورة ، التي قام بها كنت في تقريره لهذه الآراء ينبغي أن يتذكر ما يلي :

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : ملاحظة ب = ص ٢٠٨ ترجمة فرنسية .

١ – أن المقصود بالنقابات ها هنا في المقام الأول : طبقة النبلاء ، والفرسان ، وبالطرق : رجال الكهنوت . وقد كانت ملكية الأرض تكاد تكون مقصورة على هؤلاء دون غيرهم . وفي ألمانيا الشرقية بالذات – حيث كان يقيم كنت – كان الشكل السائد هو الملكية الكبيرة الخاصة بالنبلاء Ritergut ، وكان السيّد هو الذي يستغلها مباشرةً [١] .

أما في فرنسا مثلاً فكان النظام السائد في العصر الوسيط هو النظام الاقطاعي الذي بموجبه كانت الأرض مملوكة بين سادة إقطاع ، بينما كان الاستغلال بيد الأتباع Vassaux . وعند موت التابع يعود حق الاستغلال إلى سيد الاقطاع ، ويستطيع الاحتفاظ به أو التصرف فيه لأيّ شخص آخر كما يريد . لكن هذا المفهوم تطور فأصبح الاستغلال وراثياً في أسرة التابع ، بل وصار من حقه نقل حق الاستغلال إلى الغير ، وذلك مقابل دفع مبلغ من المال للسيد كتعويض droit de relief او droit de rachat [٢] .

لكن الملوك في فرنسا ابتداء من القرن السادس عشر أخذوا يحلّون محل سادة الاقطاع مما أدى إلى ما عرف باسم الملك الملكي الكلي directe royale universelle ، ومفاده أن الأرض تنتسب إما مباشرة أو بطريق غير مباشر الى المَلِك صاحب العرش : وكان الغرض من ذلك تمكن المَلِك من فرض ضرائب وأخذها لنفسه على المعاملات المتعلقة بانتقال استغلال الأراضي وذلك إما بين الأحياء ، أو عند وفاة صاحب الاستغلال . وقد عبرت عن ذلك المادة ٣٨٣ من قانون ميشو Code Michaud . ثم صدر مرسوم في أغسطس سنة ١٦٩٢ جعل هذه الحقوق مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بعرش فرنسا .

---

(١)راجع H. Sée : Esquisse d'une histoire du régime agraire en Europe au XVIIIe siècle, pp. 3 s. Paris, 1921.

(٢)راجع H. Regnault : Manuel d'histoire du droit français, pp. 91-102. Paris, 1942.

والعقد القائم بين سيد الاقطاع وبين التابع يسمى عقد طبيعة fief . لكن كان إلى جانبها علاقة أخرى تقوم بين أصحاب الإقطاع ، وبين من يتولون استغلاله وتسمى هذه العلاقة باسم la censure : فالـ censure هو الأرض التي يعطيها صاحب عـين seigneur foncier (المالك للأرض) الى فرد يسمى censitaire في مقابل بدل سنوي نقدي أو عيني يسمى le cens . وكان يسمح بوراثة الـ censure مقابل دفع رسوم .

٢ – لكن إلى جانب ملكيات سادة الاقطاع ، كانت توجد ملكيات حرة ذات وضع خاص ، مثل ملكيات الكنائس والأديرة ، وتسمى باسم alleux (ومفردها alleu) . ولا يوجد فيه علاقة ولاء ولا قَسَم تبعية ، وبالتالي لا يخضع من يستغل الـ alleu لالتزامات اقطاعية . ويستطيع أن يورّث الـ alleu لورثته دون دفع رسوم ، كما يستطيع التنازل عنه للغير دون أن يحق لأحد مطالبته بالخُمْس quint . لكن مستغل الـ allen لا يتمتع بالسيادة على أرضه وعلى الناس الذين يقيمون بها : بل السلطة تنسب إلى السيد صاحب القضاء الأعلى seigneur haut-justicier في المنطقة القضائية التي يدخل في نطاقها الـ alleu .

لهذا فإن ثورة كنت تقوم في :

١ – مهاجمة النظام الاقطاعي في أساسه ، وإعطاء الدولة الحق في نزع ملكية النبلاء ، وأصحاب الطرق العسكرية والدينية ، ولكن ذلك يكون مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة .

٢ – وهذا الطعن يتعدى إلى طبقة النبلاء نفسها ، على أساس أن فكرة النبالة تتعارض مع الحقوق الطبيعية أو الفطرية للإنسان .

٣ – وعلى الدولة أن تدع الامتيازات الطبقية تموت من تلقاء نفسها بطريقة غير محسوسة – إلى أن يزول في الرأي العام التقسيم إلى : صاحب

السيادة (الملك ، الأمير ، الرئيس ، الخ) والنبالة ، والشعب ، ويحل محله التقسيم إلى : « صاحب السيادة ، والشعب ، وهو التقسيم الوحيد الموافق للطبع » على حد تعبير كنت .

٤ ــ وهذا الموقف عينه يجب أن تقفه الدولة من الممتلكات الدينية ، التي هي نوع من المِلْكية النقابية المضادة لما يقضي به العقل ، ولا يقرّها الرأي العام .

يقول كنت في احدى الملاحظات الايضاحية في « نظرية الحق » :

« ان الاكليروس ، وهو لا يتكاثر بطريقة جسدية ، يملك بمعونة الدولة أراضي ورعايا مرتبطين بهذه الأراضي ، وينتسبون إلى دولة دينية (تسمى « الكنيسة ») ، وقد أوصى بها ناس من غير الاكليروس طمعاً في نجاة نفوسهم ، لتكون ملكاً للكنيسة ، حتى إن الاكليروس ، وهو يشكل نوعاً من الدولة الخاصة ، له ملكية تنتقل شرعاً من قرن إلى قرن بالتوارث وتستند إلى مراسيم بابوية . ــ فهل يمكن أن نقرّ أن هذه العلاقة بين الاكليروس وبين عامة الناس يمكن أن تنتزع من الاكليروس بواسطة قوة الدولة الزمنية ؟ وهلاّ يكون ذلك مثل انتزاع شيء من صاحبه بالقوة ؟ أو ليس هذا ما يسعى لفعله اللامؤمنون من رجال الجمهورية الفرنسية ؟

إن المسألة ها هنا هي أن نعرف هل يمكن أن تنتسب الكنيسة إلى الدولة بوصفها تابعة لها ، أو هل الدولة هي التي تنتسب إلى الكنيسة ؟ الواقع أن قوتين عُليين لا يمكن أن تخضع إحداها للأخرى ، دون أن يجرّ ذلك إلى تناقض . ــ أما أنه يجب أن يبقى النظام الأول وحده بذاته ــ فهذا أمرٌ واضح بذاته ؛ لأن كل نظام مدني هو من هذا العالم ، لأنه قوة أرضية (للناس) يُثْبِت نفسه في التجربة مع كل نتائجها . والمؤمنون ــ وملكوتهم في السماء والحياة الآخرة يجب عليهم ــ بالقدر الذي به يقرّ لهم بنظام يتعلق بهذه الدنيا ــ أن يخضعوا لآلام الدنيا تحت القوة ذات السيادة للناس في هذا العالم . إذن

لا يوجد مكان إلاّ للنظام الأول (= الدولة) .

والدين (في الظاهرة) ، بوصفه اعتقاداً في عقائد الكنيسة وقدرة رجال الدين ، بوصفهم أرستقراطيي هذا النظام، وهو يمكن أيضاً أن يكون مونارخياً (بابوياً) — لا يمكن أن يفرض على الشعب ولا أن ينتزع من الشعب بواسطة أي سلطة مدنية ، كذلك لا يمكن (كما هو حادث في بريطانيا العظمى تجاه الأمة الايرلندية) حرمان المواطن — الذي يدين بمذهب مخالف للدين السائد في العصر — من الخدمات العامة ومن المزايا الناجمة عنها .

لكن حين تريد بعض النفوس التقية المؤمنة أن تحصل — بتأثير الصلوات والغفرانات والكفارات على النصيب الذي يعدهم به في العالم الآخر خُدّام الكنيسة (القسّيسون) الذين أنشئوا لهذا الغرض ، ويهدفون إلى المشاركة في اللطف (الإلهي) الذي تعدهم به الكنيسة بعد موتهم — فإنهم ينشئون وقفاً مؤبداً بمقتضاه بعض الأراضي تصبح بعد موتهم ملكاً للكنيسة ، وتتعهد الدولة لها بهذا الجزء أو ذاك ، أو بالكل ، فإن هذا الوقف ، المؤبّد في ظنهم ، ليس أبداً مؤسساً إلى الأبد ، بل على العكس تستطيع الدولة ، حين تريد ، أن تنبذ هذا العبء الذي فرضته على الدولة . — والواقع أن الكنيسة نفسها ليست إلاّ مؤسسة قائمة على الإيمان ، حتى إذا ما زال الوهم الناجم عن هذا الرأي بازدياد التنوير في الشعب ، انهارت قوة الاكليروس الرهيبة القائمة على هذا الوهم ، وتستولى الدولة عن وجه حق كامل على الممتلكات التي كانت للكنيسة ، أي تلك التي تملكتها بالوصيّة ، وإن كان مستأجرو الحكر في هذه المؤسسة يمكنهم أن يطالبوا بحقهم في التعويض طوال المدة الباقية لحياتهم .

أما الأوقاف المؤبدة المخصصة للفقراء وبيوت التعليم ، فمتى كان لها طابع خاص حدده صاحب الوقف تبعاً لفكرته ، فإنها لا يمكن أن تكون مؤبّدة تحمّل الأرض على هذا النحو ؛ بل يجب ، على العكس ، أن يكون

للدولة الحرية في توجيهها بحسب حاجات العصر . — ولا عجب في أن يكون من الصعب تحقيق هذه الفكرة (ومثلاً أن يعوّض الأولاد الفقراء عن عدم كفاية الأموال المتوافرة للمدرسة المؤسسة على سبيل الاحسان — بإنشاد الأغاني) ؛ لأن من ينشىء وقفاً لطيبة نفسه ، لكن في نفس الوقت أيضاً لينال المجد ، لا يريد أن يقوم أحد آخر بتعديله وفقاً لتصوراته ، بل يدّعي أنه يخلّد نفسه بهذا الوقف . بيد أن هذا لا يغيّر شيئاً في طبيعة الشيء ولا في حق بل واجب الدولة في أن تعدّل كل وقف ، حين يصبح متعارضاً مع بقائها وتقدمها نحو دولة أفضل ؛ ولهذا السبب لا يمكن اعتبار أيّ وقف مؤبّداً [1] » .

وبمثل ما قرر بالنسبة إلى الأوقاف الخيرية : الدينية وغير الدينية ، يقرر كنت بالنسبة إلى النقابات ، ويقصد بها في المقام الأول : النبّالة . « ذلك أن النّبالة ما هي إلاّ نقابة وقتية ، تسمح بها الدولة ، وعليها أن تتكيف مع ظروف العصر ، ولا يجوز لها أن تعتدي على الحق الكلي للإنسان ، هذا الحق الذي ظل معلّقاً وقتاً طويلاً — والواقع أن مرتبة النبيل في الدولة لا تتوقف فقط على الدستور ، بل وأيضاً ما هي إلاّ عَرَض من أعراضه ، لا يمكن أن يوجد في الدولة إلاّ بالتضمن inhérence (فلا يمكن تصور وجود نبيل بما هو نبيل إلاّ في الدولة ، لا في حالة الطبيعة) . فإذا غيّرت الدولة دستورها ، فإن من يفقد بهذا التغيير هذا اللقبَ وتلك الرتبة لا يستطيع أن يقول إنه نُزِع منه ما هو له ، لأنه ما كان يتصور أن يسميه ملْكه إلاّ بشرط استمرار هذا الشكل للدولة ، ومن حق الدولة أن تُغَيِّر شكلها (مثلاً ، تتحول إلى جمهورية) . — وإذن فإن الطرق ordres وامتياز حمل بعض شاراتها لا تعطى أي حق مؤبّد في هذه الملكية [2] » .

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ضميمه بملاحظات رقم ب = ص ٢٥١ — ٢٥٢ ترجمة فرنسية .

(٢) الموضع نفسه = ص ٢٥٣ من الترجمة الفرنسية .

ولنتذكر ها هنا أن النبالة كانت تتم :

ا ــ اما في العصور الوسطى الاوربية فبوسيلتين : ١) القبول في صفوف الفرسان ؛ ٢) اكتساب ضيعة fief .

والقبول في صفوف الفرسان كان يتم من جانب النبلاء الذين يجدون في الشخص ــ سواء كان نبيلاً في أصله ، أو معتــاداً roturier أو عبداً serf مقدرة على الحرب ، ويتوسمون فيه الإخلاص لهم . ويتم رسمهم فرساناً بمراسم معيّنة تسمى l'adoubement .

أما اكتساب ضيعة fief فلا يقصد به « شراء » ضيعة بالمال ، لأن نقل ملكية الضيعة لم يدخل في نطاق القانون قبل القرن الثالث عشر . وإنما كان الاكتساب يتم إما بمنحة من نبيل صاحب اقطاع مكافأة عن خدمات عسكرية .

ومرتبة النبالة تتوارث : فإذا كان الأبوان نبيلين ، فالابن نبيل قطعاً . لكن إذا اختلف وضع الأبوين، بأن كان أحدهما نبيلاً والأم ليست كذلك أو العكس ، فإن الأمر كان يتوقف على المناطق : ففي منطقة أورليان بفرنسا لم يكن يعتد إلاّ بنبالة الأب ؛ بينما في اقليم شمپاني ، كان يعتد أيضاً بنبالة الأم ، فضلاً عن نبالة الأب .

ومرتبة النبالة يترتب عليها امتيازات ضريبية ، وأخرى قضائية : فمن ناحية الضرائب كان النبيل معفى من ضريبــة الـ taille [١] وكذلك من الرسوم التي تمثل ضرائب غير مباشرة ، بينما كان الاعتياديون والعبيد خاضعين لها ؛ وكان ذلك نوعاً من التعويض للنبيل عما يقوم به من حماية لهؤلاء الأخيرين

---

(١) نوع من الضريبة فرضت في أيام فيليب الجميل واستمرت حتى الثورة الفرنسية ، وهي على نوعين : شخصي وهو نوع من الضريبة على الايراد ، وعيني وهي ضريبة عقارية .

وأما من الناحية القضائية فإن النبيل صاحب الضيعة Fief لا يحاكم إلا أمام أقرانه .

ثم تحولت النبالة بعد ذلك إلى عهد الثورة الفرنسية (سنة ١٧٨٩) ، وخصوصاً في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا فصارت تتم :

١ — إما بالوراثة : فالميلاد هو الذي يولّد النبالة معه . والمولد العبرة فيه من ناحية الأب ، فإنه ولو أن النبالة من ناحية الأم قد تولد بعض الآثار في مستوى القانون العرفي ، مثل حق الولد الأكبر ، فإنه بالنسبة إلى القانون العام والضرائب لا يعتد إلاّ بالنبالة من ناحية الأب . ويشترط أيضاً أن يكون المولد عن زواج شرعي ، فمنذ مرسوم سنة ١٦٠٠ (في فرنسا) كان الهجناء المولودون من نبلاء لا يرثون صفة النبالة . كذلك كان يشترّط أربعة أجيال بما فيها الجيل الذي ينازع في نبالته ، والاثبات لا يتم إلاّ بمستندات.

وإلى جانب نبالة العنصر هذه noblesse de race ، كانت توجد نبالة ناشئة عن الإرادة الملكية ، فيصدر الملك رسائل منح النبالة lettres d'anoblissement ، يذكر فيها « المناقب ، والفضائل ، والخلال الحميدة » التي للممنوح . ولما وجد الملك لويس الرابع عشر أن في منح هذه الرسائل ما يوفّر له أموالاً طائلة ، فقد أصدر مرسوماً في مايو سنة ١٦٩٦ منح بموجبه النبالة لخمسمائة شخص مقابل دفع أموال .

كذلك كان للوظائف العليا ألقاب نبالة مقترنة بأصحابها وشخصية لهم لا تورّث من بعدهم مثل وظائف : المستشار chancelier ، وزير الدولة secrétaire d'Etat ، الخ .

فالنبالة إذن يتعارض مفهومها — كما هو واضح من هذا العرض — مع « الحق الكلي للإنسان » ؛ وما دام من حق الدولة أن تتخذ شكلاً جديداً وأن تعدّل نظام الحكم فيها ، وما دام نظام النبالة مرتبطاً بنظام معين ، فإنها

لا بد أن تسقط مع سقوط النظام الذي ارتبطت عضوياً به . وهذا هو الذي يبرر في رأي كنت حق الدولة في نزع ملكية الاقطاعات الخاصة بالنبلاء ، بشرط التعويض عنها لملاكها الباقين في قيد الحياة . وعلى النبالة أن تتكيف مع ظروف الوقت ، وألا تنتهك الحق الكلي للإنسان ، هذا الحق الذي ظل معلقاً ، أي موقوف التطبيق — فترة طويلة .

ذو السيادة والضرائب

ولذي السيادة يرجع الحق ، بطريق غير مباشر ، في فرض بعض الضرائب للمحافظة على الشعب ، ولرعاية الفقراء وملاجىء اللقطاء والكنيسة ، أي المؤسسات الخيرية .

ذلك لأن الإرادة الكلية للشعب اتحدت في المجتمع من أجل المحافظة على أبنائه ، وبهذا كان على السلطة العامة أن ترعى أعضاء المجتمع الذين لا يستطيعون كفاية أنفسهم بأنفسهم . فالدولة تخوّل للحكومة إرغام الأغنياء على توفير وسائل المحافظة على هؤلاء بكفالة الضروريات لهم . والأغنياء بوضعهم أنفسهم في حماية الدولة صاروا ملتزمين بالمشاركة في المحافظة على المواطنين . وهذا لا يتم إلاّ بواسطة فرض ضرائب على أملاك المواطنين أو تجارتهم . ولا يمكن أن يتم هذا إلا بطريقة إلزامية بواسطة أعباء عامة ، وليس فقط بواسطة المنح والتبرعات الاختيارية ، لأن الأمر ها هنا يتعلق بحق الدولة تجاه الشعب .

والمسألة المهمة ها هنا هي : هل تكون مساعدة الفقراء بمساهمات وقتية ، بحيث يغذّي كل جيل أبناءه ، أو بواسطة احتياطي Bestände يتراكم شيئاً فشيئاً ، وخصوصاً بواسطة مؤسسات خيرية (مثل بيوت الأرامل ، المستشفيات ، الملاجىء الخ) ؟

يرى كنت أن الوضع الأول هو الوحيد الذي يمكن اعتباره متفقاً مع

حق الدولة الذي لا يمكن الافلات منه ؛ أما المشاركات المستمرة فيمكن أن تصير عبثاً مفروضاً من الحكومة على الشعب .

« أما فيما يتعلق بالمحافظة على الأطفال الذين تركوا معرّضين إما بدافع الحاجة أو العار أو قتلوا لنفس الأسباب ، فمن حق الدولة أن تفرض على الشعب ألا يترك للهلاك عمداً هذه الأعداد المتزايدة الشقية من السكان. ولم يكن من المستطاع حتى الآن — دون انتهاك الحق (القانون) أو الأخلاق — حل مشكلة هؤلاء الأطفال : هل ينبغي أن نفرض ضريبة على العُزّاب من كلا الجنسين ومن ذوي سن معينة (ولا يقصد من هؤلاء العزّاب إلاّ الأغنياء) بوصفهم عزاباً وأغلبهم هم صانعو هؤلاء الأطفال ، من أجل الانفاق على ملاجىء تقام لهذا الغرض — أو يمكن أن نسلك عن حقٍ مسلكاً آخر (لكن ربما سيكون من الصعب العثور على وسيلة أخرى لرعايتهم) ؟

ولما كانت الكنيسة — ويجب أن يميّز تمييزا دقيقاً بينها وبين الدين بوصفه شعوراً باطناً وهو خارج تماماً عن نطاق عمل السلطة المدنية — تصير (من حيث هي مؤسسة للعبادة العامة للشعب ، ويرجع أصلها إلى الشعب ، سواء كان ذلك عن اعتقاد أو عن اقتناع) حاجة عامة حقيقية بوصفها مناط قوة عليا ومحجوبة يجب توجيه الحمد لها ويمكن كثيراً أن تقع في نزاع غير متكافىء تماماً مع السلطة المدنية — أقول : إن للدولة الحق ، لا في تنظيم الكنيسة وفقاً لتشريع تنظيمي داخلي بحسب مفهومها ، الذي تراه في مصلحتها أكثر ، ولا في أن تفرض على الشعب العقائد والشعائر Ritus أو تأمر بها (فهذا أمرٌ ينبغي أن يترك كله للعلماء والمرشدين الروحانيين الذين اختارهم الشعب) ، بل للدولة الحق السلبي في أن تُبْعد عن الجماعة السياسية المرئية تأثير المذهب المنتشر ، الذي يمكن أن يكون مضراً بالراحة العامة ، وبالتالي الحق في عدم السماح بتهديد الوفاق المدني ، إما بنزاع داخلي أو بنزاع ما بين الكنائس بعضها وبعض ، وهو حقٌ شرطة وضبط للأمن .

وانه لأدنى من مقام السلطة ذات السيادة أن تتدخل في مسألة معرفة هل يجب أن يكون للكنيسة عقيدة معيّنة بالذات ، وما هي هذه العقيدة ، وهل يجب عليها أن تحافظ عليها سليمة وهل تمنع من إصلاحها لنفسها بنفسها : ذلك لأنها لو فعلت ذلك – مثلما يكون في نزاع اسكلائي – لوضعت نفسها في مستوى رعاياها (أي لصار السلطان قسيساً) ، وفي وسع هؤلاء حينئذ أن يقولوا لها إنها لا تفهم شيئاً في هذه الأمور – خصوصاً فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة ، وأعني بها منعها من اصلاح نفسها داخلياً ؛ – لأن ما لا يستطيع الشعب كله أن يفصل فيه لنفسه ، لا يستطيع المشرّع أن يفصل فيه للشعب . وليس من شعب يقرّر أنه لن يتقدم في فهم (التنوير) ما يمسّ اعتقاده ، وأنه تبعاً لذلك ، لن يُصْلح نفسه أبداً في أمور الدين ؛ لأن ذلك سيتعارض مع الإنسانية في شخصه ، وبالتالي مع حقه الأعلى . وهكذا لا توجد إذن سلطة عليا يمكن أن تفصل في هذا الأمر بالنسبة إلى الشعب .

وأما فيما يتعلق بتكاليف صيانة أشياء الكنيسة ، فإنها للسبب عينه لا يمكن أن تكون على عاتق الدولة ، وإنما تقع على عاتق القسم من الشعب الذي يعتقد هذه العقيدة أو تلك ، أي الطائفة الدينية وحدها [1] » .

ومعنى هذا :

١ – أنه ليس من حق الدولة التدخل لفرض عقيدة دينية معيّنة على الشعب ؛

٢ – أن تكاليف الأمور الدينية يقع عبؤها لا على الدولة ، بل على الطائفة الدينية التي تؤمن بهذه العقيدة أو تلك ؛

٣ – أنه ليس من حق الدولة أن تمنع كنيسة أي عقيدة دينية من أن تصلح

---

(١) كنت : « مذهب القانون » ٢ : ١ : ملاحظة حـ = ص ٢٠٩ – ٢١٠ ترجمة فرنسية .

نفسها، وذلك بحملها على البقاء على ما جرت عليه حتى الآن . وكنت يشير ها هنا خصوصاً إلى حركة الإصلاح الديني التي قام بها لوثر ومَنْ بعده ، وما نجم عن ذلك من تدخل الملوك إما لفرض الاصلاح الديني ، أو لمحاربته والمنع من انتشاره ، وحرب الثلاثين عاماً في أوربا خير شاهد على ذلك .

٤ ــ انه ليس من حق ذي السيادة (الملك ، الرئيس ، الخ) أن يتدخل لصالح مذهب أو عقيدة ضد أخرى ، وإلاّ لنزل إلى مستوى سائر الرعية ، وفي هذه الحالة لا يحق له أن يدعي سيادة عليهم في هذا الباب ، « وما لا يستطيع الشعب كله أن يفصل فيه لنفسه ، لا يستطيع المشرِّع أن يفصل فيه للشعب » .

٥ ــ وإنما يحق للدولة أن تتدخل فقط إذا وقع تنازع عقائدي بين الطوائف من شأنه أن يعكر صفو الأمن ؛ وتدخل الدولة هنا هو مجرد تدخل بوليسي ، أي لضبط الأمن فقط ، لا للانتصار لفريق دون فريق . وتلك مهمة أمْنيّة فقط .

حق ذي السيادة

في التعيين في الوظائف ، وفي منح الرتب والألقاب

ومن حق ذي السيادة أي صاحب السلطة العليا :

١ ــ أن يوزّع الوظائف مرتبطة بمرتبات ؛

٢ ــ أن يمنح رتباً وألقاباً تشريفية فقط غير مقترنة بمرتبات ، ومن شأنها وضع نظام مرتّب بين رؤساء (يأمرون) ومرؤوسين (يأتمرون ، بالرغم من كونهم أحراراً وخاضعين فقط للقانون العام) .

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى يقوم السؤال : هل من حق ذي السيادة أن يعزل من وظيفته من عيّن فيها ، بناءً على هواه ، دون أن يكون هذا الموظف

قد ارتكب ما يستحق عليه العزل ؟

يجيب كنت : « أقول : لا ! لأن ما لا تقرره الارادة المتحدة للشعب فيما يتعلق بموظفيها المدنيين ، لا يستطيع ذو السيادة أن يقرره فيما يتعلق بأيّ موظف . والشعب (وهو الذي عليه أن يتحمل نفقات مرتب الموظف) يريد من غير شك أن يكون الموظف كفءاً حقاً للوظيفة التي عيّن فيها ؛ وهذا لا يمكن أن يتمّ إلاّ بإعداد وتمرّس طويل لهذه الوظيفة طوال مدة كافية ، يضحي لها بالفترة التي كان في وسعه أن يقضيها في تعلم مهنة أخرى قادرة على إطعامه ؛ وبالتالي فإنه لو كان الأمر على خلاف ذلك ، فإن الوظائف سيتولاها قوم ليست لديهم الكفاءة المطلوبة ولم يكتسبوا بالمران ملكة الحكم الناضج ؛ وهذا يتنافى مع مصلحة الدولة ، التي تقضي أيضاً بأن يكون من الممكن الارتقاء من الوظائف الدنيا إلى الوظائف العليا (وإلاّ لصارت إلى أيدٍ غير كفء أبداً) ، وبالتالي فإن من مصلحة الدولة أن تستطيع الاعتماد علىٰ مستقبل يمتدّ مدى الحياة » .

يعني أنه لما كانت مصلحة الدولة تقضي بأن يكون الموظف كفءاً لوظيفته متمرساً بها ، ناضجاً للقيام بأعبائها ، وهو أمر يقتضي الاعداد الكافي والوقت الكافي للمران ، فيجب :

أولاً : ألا يعين في الوظائف إلاّ من تتوافر فيهم هذه الصفات .

ثانياً : إذا ما عينوا ، أن يظلوا يشغلونها مدى الحياة .

ولهذا لا يصحّ أن يكون أمر بقائهم وعزلهم موقوفاً على هوى السلطان ذي السيادة ، وإلاّ لتولى الوظائف من لا يستأهلونها ، وفقدت الدولة من يستطيعون حقاً الوفاء بأعباء المناصب ، وخسر الموظف خسارة بالغة بتضييع اختصاصه الذي اختص به وأضاع في اتقانه وقتاً طويلاً من عمره . فمن الظلم المثلّث أن يترك لهوى صاحب السلطة العليا أن يعزل من يشاء ، أو أن يعين من يشاء .

أما الرتب والألقاب سواء منها ما يستتبع معه وظائف ، وما لا يستتبع بل يجعل من أصحابها أعضاء في مرتبة عليا ، فإنها تؤلّف النبالة . والنبالة تتميز من الحالة المدنية التي يوجد فيها الشعب ، وتتوارث للذرية من الذكور ، بل ومن هؤلاء إلى النسوة اللواتي ولدن من عامة الناس ، أما المرأة التي ولدت نبيلة فإنها إذا تزوجت واحداً من عامة الناس فإنها لا تعطيه هذه الرتبة ، بل تعود هي نفسها إلى مرتبة العامة .

والسؤال هو : هل من حق ذي السيادة أن ينشيء حالة نبالة ، كحالة وراثية وسط بينه وبين سائر المواطنين ؟ وفي هذه المسألة لا يتعلق الأمر بهل ذلك في مصلحة ذي السلطان أو مصلحة شعبه ، وإنما هل هو يتفق مع حق الشعب أن تنشأ مرتبة من الأشخاص تعلو عليه ؟ صحيح أنهم لا زالوا من الرعايا ، لكنهم بالنسبة إلى الشعب يولدون على أنهم أعلى مرتبة (أو على الأقل لهم امتيازات) .

والجواب عن هذا السؤال يصدر ، كالجواب عن السؤال السابق ، عن المبدأ التالي : « ما لا يستطيع الشعب (جمهور المواطنين جميعاً) أن يفصل فيه بنفسه ومشاركته ، لا يملك ذو السيادة أن يفصل فيه فيما يتعلق بالشعب » . لكن النبالة الوراثية ، وهي رتبة تفوق الفضل والاستحقاق ، ولا تترك مجالاً للأمل ، هي وهم لا حقيقة له . لأنه لو كان السلف ذا فضل وجدارة ، فإنه لم يستطع نقله بالوراثة إلى ذرّيته ؛ وإنما يجب على أبناء الذرية أن يكتسبوا الفضل بجهودهم الخاص ؛ لأن الطبيعة لم تدبّر الأمور بحيث تكون العبقرية والإرادة — اللتان تمكّنان من القيام بأعباء الخدمة في الدولة — وراثيتين هما أيضاً .

ولما كان من غير الممكن أن يفقد الإنسان حريته ، فمن المستحيل أن ترضى الإرادة الكلية للشعب بمثل هذا الامتياز (النبالة) الذي لا أساس له ، وتبعاً لذلك فإن صاحب السيادة (الملك ، الرئيس ، الخ) لا يملك أن يجعل

النبالة أمراً مقبولاً ، وأن ينشئها .

فإن اندس مثل هذا الأمر الشاذ عند البداية ، منذ الأزمان القديمة (عصر الاقطاع ، الذي كان مرتباً كله تقريباً من أجل الحرب) ، في جهاز الحكومة ، بحيث يريد بعض المواطنين أن يكونوا أكثر من مواطنين ، أي أن يكونوا موظفين بالفطرة (كما يقال : أستاذ بالفطرة) ، فإن الدولة لا تستطيع تصحيح هذا الخطأ الذي ارتكبته ، خطأ الامتياز المقرر ضد الحق ، إلا بترك الامتيازات تختفي وتزول ، وعدم ملء الوظائف ، وبهذا يكون لها الحق موقتاً في ترك هذه المرتبة باقية من حيث اللقب ، إلى أن يترك التقسيم — في الرأي العام — بين ذي سيادة ، ونبالة ، وشعب — مكانه لتقسيم إلى ذي سيادة وشعب ، وهو التقسيم الطبيعي الوحيد .

ولا يوجد إنسان بغير كرامة dignité في الدولة ، فإن له على الأقل كرامة المواطن ، اللهم إلا إذا كان قد فقدها بجريمة ارتكبها ، وفي هذه الحالة فإنه إذا احتفظ بحياته فإنه يصبح مجرد أداة لمشيئة آخر (مشيئة الدولة ، أو مشيئة مواطن آخر) . ومن كان أداة لمواطن آخر (وهو أمر لا يمكن أن يحدث إلا بموجب القانون وبموجب حكم يصدر من محكمة) فهو عبد servus in sensu strictu ويعد من أملاك dominium شخص آخر ، ليس فقط هو سيده herus ، بل هو أيضاً مالكه dominus ، فيستطيع إذن أن يبادل به شيئاً آخر كما يشاء (بشرط الا يكون ذلك لأغراض مشينة) وأن يتصرف في قواه ، وإن كان لا يملك التصرف في حياته وأعضاء بدنه . ولا يمكن إنساناً الارتباط ، بواسطة عقد ، بما من شأنه أن يجعله يتوقف عن أن يكون شخصاً بعد ؛ لأنه لا يمكن الإنسان أن يعقد عقداً إلا بوصفه شخصاً ؛ فإن زالت عنه صفة الشخص ، لم يحق له أن يعقد عقداً . صحيح أن في وسع المرء أن يلتزم قِبَل شخص آخر بعقد خدمة في مقابل أجرة أو مرتب أو حماية . فيما يتعلق ببعض الخدمات المسموح بها ، وبهذا يصير مجرد تابع ، وليس عبداً servus ؛ لكن هذا في الظاهر فحسب . ذلك لأنه إذا كان

للمولى الحق في استعمال قوى تابعة كما يشاء ، فإنه يمكنه أن يستنفدها ، كما هي الحال بالنسبة إلى السُّود في الجزر التي تنتج السكّر ، يستنفدها حتى الموت أو اليأس ، وسيكون هذا التابع قد أسْلَم نفسه لسيده كأنه مِلْك له ؛ وهذا مستحيل . — لهذا لا يجوز أن يلتزم إلاّ بأعمال محددة ، وفقاً لطبيعتها ودرجتها : سواء كعامل يومي ، أو كخادم في المنزل ، وفي الحالة الأخيرة يمكن أن يكون ذلك على سبيل الإجارة إما لمدة قصيرة أو لمدة طويلة جداً (عادةً : ٩٩ سنة) ؛ وإما أنه في مقابل استغلاله لأرض سيّده وهو يمثل نوعاً من المرتب أو الأجرة ، يقوم بالخدمة في هذه الأرض ، وإما أن يدفع لسيده في مقابل انتفاعه بالأرض مجعولاً معلوماً ، دون أن يصير بذلك عبداً مرتبطاً بالأرض glebae adscriptus وهو أمر يسلبه شخصيته .

وحتى لو صار شخصٌ تابعاً شخصياً لآخر ، بسبب جريمة ارتكبها ، فإن ذلك لا يجوز أن يكون وراثياً ، لأن ذلك لم يحدث له إلاّ بفعل هو وحده المسؤول عنه ، وابن العبد لا يجوز أن يظل عبداً في مقابل نفقات تربيته ، لأن التربية واجب طبيعي مطلق يقع على عاتق الأبوين ، فإن كان هذان عبدين ، فإن السادة قد التزموا ، بامتلاكهم للأبوين ، بواجب تربية ابنيهما .

ولايضاح رأي كنت هذا ، ينبغي أن نتذكر :

١ — أنه كان يفرّق بين الرقيق esclaves وبين المستعبدين serfs على أساس أن العبد له شخصية قانونية ، بينما الرقيق ليس كذلك ، ويمكن العبد أن يعقد زواجاً شرعياً وله أسرة ، وممتلكات . وكان المستعبدون أنواعاً : مستعبد مرتبط بسيادة اقطاع serf attaché à la seigneurie ، وهو المرتبط بأرض الاقطاع ارتباطاً أبدياً ، ومستعبد ارتفاق شخصي serf de servitude personnelle ، وله الحق في ترك الاقطاع والتنقل إلى أي مكان يريد . لكنه يظل مع ذلك مرتبطاً بتقديم خدمات لسيده .

وكانت صفة المستعبد تكتسب إما بالميلاد ، أو التقادم ، أو التخلّي الإرادي عن الحرية .

والوضع القانوني للمستعبد يتميز بخاصتين : أنه يؤدي أتاوات redevances هي : السُّخْرة ، والـ taille ، والـ chevage (اتاوة يدفعها العبد في أول اكتوبر وهي ضئيلة القيمة) ؛ وثانياً أنه عديم الأهلية القانونية في عدة أمور أهمها : عدم المشاركة في مبارزة قضائية ، عدم الشهادة ضد حرّ ، عدم الزواج بحرّة ، عدم التوريث لأحد la main morte .

وكان عدد المستعبدين serfs في فرنسا لما قامت الثورة سنة ١٧٨٩ يتراوح بين ١٤٠,٠٠٠ ومليون ونصف . وبموجب مرسوم صدر في أغسطس سنة ١٧٨٩ ألغى لويس السادس عشر الاستعباد servage في الضياع الملكية ، وتحول هؤلاء إلى مستأجرين عاديين roturiers يدفعون اجارة cens عن الأرض بحسب مساحتها . وحث سائر النبلاء على أن يحذوا حذوه .

أما في ألمانيا فإن فريدرش الثاني لم يستطع التدخل في ادارة السادة لممتلكاتهم ، وبقيت الأوضاع الموروثة سائدة ، باستثناءات قليلة . لكن الاستعباد servage في بروسيا كاد أن يختفي ، بيد أن الامتيازات المرتبطة بالضيعة ظلت باقية . ومن هنا ظل النبيل — من حيث المبدأ — هو سيد الأرض ؛ وبقي المستأجر tenancier خاضعاً لمالك الأرض ، ويملك أن يوقع عليه عقوبات بدنية ؛ ويمارس حق القضاء في اقطاعه . وبقيت الاتاوات نقداً أو عَيْناً ، والخدمات والسخرة والعشور أعباءً على فلاحي الأرض ، ولكن بقي الاستعباد servage في بعض المقاطعات الألمانية ، مثل بافاريا وهانوفر .

٢ — والنبالة في ألمانيا كانت هي إذن ذات السيطرة الشاملة سواء في ملكية الأرض وفي ممارسة القضاء ، ولكن ذلك كان في الأرياف فقط ؛ أما في المدن فقد ازدهرت الطبقـــة الوسطى (البورجوازية) ، وكان في الامبراطورية الالمانية احدى وخمسون مدينة حرّة ؛ وازدادت هذه الطبقة

الوسطى ثراء عن طريق الصناعة ، وخصوصاً عن طريق التجارة . وفي نفس الوقت صارت مدن مثل فرنكفورت وليبتسك ومانهيم وهمبورج مراكز للفن والبحث ، كما ازدهرت مقاطعات وبلدان صغيرة مثل ڤيمار، وجوتا وبينا بوصفها مراكز اشعاع روحي عظيم .

ومن هذا يبدو بجلاء ما كان في آراء كنت هذه بالنسبة إلى بروسيا وسائر بلاد ألمانيا : من حرية وجرأة وتقدم على السائد من أوضاع في وطنه .

حق العقاب وحق العفو

ومن حقوق ذي السيادة حق عقاب مرتكب الجريمة عقاباً مؤلماً . أما ذو السيادة فلا يمكن إنزال العقاب به .

وانتهاك القانون العام مما يجعل فاعله غير جدير بصفة مواطن ، يسمى جريمة crimen أو أيضاً جريمة عامة crimen publicum .

وخيانة الأمانة ، أي اختلاس النقود أو البضائع التي يؤتمن الشخص عليها للتجارة ، والغش في البيع والشراء هي من الجرائم الخاصة . أما تزييف النقود أو تقليد أختام الدولة ، والسرقة ، والخطف ، والنهب الخ فهي جرائم عامة ، لأن الضرر لا يتناول شخصاً مفرداً ، بل الأمور العامة .

ويمكن تقسيم الجرائم إلى جرائم ذات طابع منحط indolis abjectae ، وجرائم ذات طابع عنيف indolis violentae .

والعقوبة القضائية poena forensis تتميز عن العقوبة الطبيعية poena naturalis : ففي هذه الأخيرة الجريمة تعاقب نفسها بنفسها ، وهي ليست موضوع نظر المشرّع ؛ أما العقوبة القضائية فلا يمكن أبداً أن تعتبر مجرد وسيلة لتحقيق خير آخر ، سواء بالنسبة إلى المجرم نفسه ، أو بالنسبة إلى المجتمع ، بل يجب إنزال العقوبة بالمجرم بسبب واحد هو أنه ارتكب جريمة .

« ذلك أنه لا يجوز معاملة الإنسان على أنه مجرد وسيلة لأغراض الغير وأن يخلط بينه وبين موضوعات الحق (القانون) العيني ؛ إنه محميّ ضد ذلك بواسطة شخصيته الفطرية ، وإن كان من الممكن الحكم عليه بتجريده من شخصيته المدنية . ويجب أولاً أن يتبيّن أنه قابل للعقاب ، قبل التفكير في استخلاص فائدة ما — لنفسه أو للمواطنين — من هذا العقاب . والقانون الجنائي آمر مطلق ، والويل لمن يندسّ في الحلقات الثعبانية لمذهب السعادة كيما يعثر على شيء يخلّصه من الألم ، بما يعد به من مزية ، أو يخفف من هذا الألم ، وفقاً للعبارة الفريسية [1] : موت شخص واحد أفضل من إفساد شعب بأسره » ؛ لأنه إذا اختفت العدالة ، فلا قيمة لحياة الناس على الأرض . —

وما الرأي في هذا الاقتراح : المحافظة على حياة مجرمٍ محكوم عليه بالإعدام ، لو وافق على أن تجرى عليه عمليات خطيرة ويكون من حظه أن يخرج منها سليماً معافى ، حتى إن الأطباء يكسبون ، بهذا ، معلومات جديدة ، ثمينة لمجموع الناس ؟ إن اقتراحاً كهذا لو عرضته كلية الطب على المحكمة لرفضته باحتقار ، ذلك لأن العدالة لا تعود بعدُ عدالةً ، إذا ما اشتريت بأيّ ثمن .

لكن ما هي كيفية ودرجة العقوبة التي ينبغي على العدالة العامة أن تنزلها من حيث المبدأ والمقدار ؟ لا يوجد غير مبدأ المساواة (مصوّرة على هيئة التساوي بين الكفتين في ميزان العدالة) . ويقوم هذا المبدأ في عدم الميل إلى جانب أكثر من الجانب الآخر . وهكذا : فإن الضرر غير المستحقّ الذي تنزله بآخر من الناس ، أنت تُنْزِله بنفسك . فلو أهنته ، فأنت تهين نفسك ؛ ولو سرقته ، فقد سرقت نفسك ؛ ولو ضربته ، فقد ضربت نفسك ؛ ولو قتلته ، فقد قتلت نفسك . فالقصاص ius talionis وحده ، لكن طبعاً في ساحة

(١) نسبة إلى الفريسيّين وهم القائمون على الشريعة اليهودية ؛ والاشارة إلى موقفهم من المسيح .

المحكمة (لا بحكم شخص خاص) هو الذي يقدر أن يزودنا بدقة بكيفية العقاب وكميّته ؛ وسائر المبادىء (غير القصاص) مزعزعة ولا يمكن — بسبب الاعتبارات الأجنبية التي تختلط بها — أن تتفق مع حكم العدالة المحضة الدقيقة .

صحيح أنه يبدو أن اختلاف الأوضاع (الاجتماعية) لا يمكّن من تطبيق مبدأ القصاص : على سواء . لكنه إذا لم يكن ممكناً حرفياً ، فإنه يبقى صالحاً تبعاً للنتيجة ، فيما يتعلق بطريقة شعور أولئك الذين يشعرون أنهم الأكبر امتيازاً . — فمثلاً : الغرامة المحكوم بها بسبب اهانة لفظية ليس لها في الواقع أية علاقة بالاهانة ، لأن من لديه نقوداً كثيرة يلذ له أحياناً أن يفعل ذلك لمجرد اللذة ؛ لكن الاهانة التي لحقت بشرف الواحد يمكن مع ذلك أن تساوى بجرح كبرياء الآخر إذا ما صدر حكم وقضى القانون بأن على هذا الأخير ليس فقط أن يعتذر علناً ، بل وأيضاً (على سبيل المثال) أن يقبّل يد المجني عليه ، وإن كان من طبقة اجتماعية أدنى منه . وبالمثل يكون الأمر لو أن أحد أصحاب الامتيازات الغيرغني قد حكم عليه لأنه ضرب مواطناً من طبقة أدنى ، لكنه بريء ، نقول حكم عليه بالسجن الانفرادي مع الشغل ، فضلاً عن التعويض : إذ في ذلك مساس أليم براحة وغرور الجاني ، وبهذا الحكم المهين يتم التعويض عن الاهانة وفقاً لمبدأ المساوى بالمساوى له (القصاص) . — لكن ما معنى هذا التعبير : « إذا سرقته ، سرقت نفسك » ؟ إن من يسرق يجعل ملكية الآخرين جميعاً في غير مأمن ؛ فهو إذن يسلب نفسه بنفسه (وفقاً لقانون القصاص) الأمان على كل ملكية ممكنة ؛ وحتى لو كان لا يملك شيئاً ولا يستطيع امتلاك شيء ، فإنه مع ذلك يريد أن يعيش ، وهذا لا يمكن إلا بقدر ما يُطْعِمه الآخرون . لكن لما كانت الدولة لن تفعل ذلك مجاناً ، فيجب عليه أن يعطي الدولة قواه للأعمال التي تناسبها (في السفن bagnes أو في المعتقلات) ويقع في حالة الرق إما لمدة معينة ، وإما أبداً ، وفقاً للأحوال .

لكن إذا ارتكب المجرم جريمة قتل ، فيجب أن يُعْدَم . ولا يوجد أي تعديل للعقوبة surrogat ها هنا يمكن أن ترضى به العدالة : ذلك أنه لا يوجد مقياس مشترك بين الحياة ، مهما تكن أليمة ، وبين الموت ، وبالتالي لا توجد أية مساواة بين الجريمة وبين العقوبة إلاّ بالاعدام القانوني للجاني ، بشرط أن لا يصحب الاعدام أية معاملة مشينة يمكن أن تحط من قدر الإنسانية في شخص من نُفّذ فيه حكم الإعدام . — وحتّى لو اتفق أبناء المجتمع المدني بإجماع الآراء على حلّ هذا المجتمع (مثلاً لو قرّر شعب جزيرة من الجزر أن ينفصل بعضهم عن بعض وأن يتشتتوا في أنحاء العالم) فإن آخر قاتل موجود في السجن يجب تنفيذ حكم الاعدام فيه قبل الرحيل ، حتّى يدرك كل واحد قيمة أعماله ، وحتّى لا يقع دم القتيل على الشعب الذي لم يرد هذا العقاب ، لأن من الممكن أن يعدّ حينئذ شريكاً في هذا الانتهاك للعدالة العامة .

وهذه المساواة في الآلام ، وهي ليست ممكنة إلاّ بأن يحكم القاضي بالاعدام وفقاً للقانون الدقيق للقصاص ، تتجلى في هذا : وهو أنه بهذا فقط يصدر حكم الاعدام بالنسبة إلى الجميع بطريقة متناسبة مع الشرية الباطنة للمجرم (حتّى في الحالة التي لا يتعلق الأمر فيها بقتل ، وإنما بأية جريمة أخرى ضد الدولة لا يمكن غير الموت أن يمحوها) . فلنفترض (مثلاً) أنه في الفتنة الأخيرة التي قامت في اسكتلندة [1] ، لما كان كثير ممن شاركوا فيها (مثل بلمرينو وغيره) اعتقدوا انهم بثورتهم إنما يؤدون واجباتهم نحو أسرة استيورت ، بينما آخرون قاموا بذلك لاعتبارات شخصية — نقول :

---

(١) فتنة قامت في سنة ١٧٤٥ — ٤٦ وقد تولى كبرها اتشارلز ادورد المطالب بالعرش ، وقد استولى على أدنبرة في سنة ١٧٤٦ ، وبمساعدة بعض الكاثوليك الانجليز تقدم حتّى دربي في الطريق إلى لندن ، وانتصر في فالكرك Falkirk ، لكنه ما لبث أن هزم في معركة كلّودن Culloden في ١٦ أبريل سنة ١٧٤٦ ، وفر إلى جزر الهبريدز ومن ثم إلى فرنسا ، وقضي على الفتنة .

لنفترض أن هؤلاء الثائرين خيّروا بين الموت وبين الأشغال الشاقة ، فإني أؤكّد أن الرجل الشريف منهم كان سيفضّل الموت ، بينما الأوغاد سيفضلون (الأشغال الشاقة في) المناجم ؛ وتلك هي طبيعة الروح الإنسانية . ذلك لأن الأول يعرف شيئاً يقدّره أكثر من الحياة نفسها : ألا وهو الشرف ، بينما الثاني يفضل على عدم الوجود حياة مملوءة بالخزي والعار (نفس تفضل الحياء ، كما يقول جوڤنال [1] Juvenal) ولا نزاع في أن الأول أقل قابلية للعقاب من الثاني ، وهما يعاقبان — بما ينزل بهما من إعدام — على نحو مناسب تماماً : الأول برقة أكثر إذا ما راعينا طريقته في الشعور ، والثاني بخشونة أشد وفقاً لطريقته في الشعور ؛ وبالعكس ، لو أننا حكمنا على كليهما بالأشغال الشاقة المؤبّدة ، فإن الأول سيعاقب عقوبة شديدة جداً ، بينما الثاني بعقوبة أخفّ ، بالنسبة إلى خساسته . وإذن الموت (الاعدام) هو — في الحالة التي يطلب فيها الفصل في أمر عدد من المجرمين المشتركين في مؤامرة — هو أحسن مستوى يمكن تطبيقه في العدالة العامة . — وفضلاً عن ذلك ، فلم يُسْمَع أبداً عن محكوم عليه بالاعدام يشكو من أن العقوبة قاسية جداً وبالتالي ظالمة ؛ فإنه لو قال ذلك لسخر الناس منه . — وإلا لكان علينا أن نقرّ بأنه على الرغم من أن المجرم لم ينل إلاّ ما يستحق بموجب القانون ، فإن السلطة التشريعية في الدولة ليس من حقها أن تطبّق مثل هذا النوع من العقوبة ، وحين تفعل ذلك فإنها تكون متناقضة مع نفسها .

فكل القتلة إذن ، سواء الذين قتلوا بأنفسهم ، أو أمروا بالقتل أو عاونوا عليه ، يجب أن يعاقبوا بالإعدام : هكذا تريد العدالة وتريد فكرة السلطة القضائية بموجب قوانين كلية مؤسّسة قبلياً . — لكن إذا كان عدد المشتركين في جريمة من هذا النوع كبيراً إلى درجة أن الدولة ، من أجل ألا تشتمل على واحد من هؤلاء المجرمين ، لن يوجد بعدُ فيها أي مواطن ، وإذا كانت

---

(١) جوفنال : « الأهاجي » ٣ : ٨ : ٨٣ .

الدولة لا تريد أن تحلّ نفسها ، أي أن تسقط في حالة الطبيعة التي هي أسوأ لأنها تُبْعِد كل عدالة خارجية (ولا تريد خصوصاً أن تفلّ حساسيةُ الشعب بمنظر المذبحة) ، فلا بد حينئذ أن تكون لذي السيادة السلطة لأن يلعب في حالة الضرورة هـذه casus nécessitatis دور القاضي نفسه (أي أن يمثّله) وأن يصدر حكماً بتعديل عقوبة الاعـدام للمجرمين إلى عقوبة أخرى من شأنها الابقـاء على وجود السكان Vollksimenge) مثل النفي الاداري déportation : لكن هذا لا يمكن أن يحدث بموجب قانون عام ، بل فقط بموجب مرسوم ، أي قرار صادر عن حق السيادة ، وهو بوصفه عفواً لا يمكن ممارسته أبداً إلاّ في أحوال خاصة .

وضد هذا الرأي أقام مركيز بكاريا [1] — استناداً إلى تعاطف إنساني compassibilitas نظريته القائلة بأن كل عقوبة اعـدام غير شرعية ، لأنها لا يمكن أن تكون داخلة في العقد المدني الأصلي ؛ والواقع أن كل فرد في الشعب كان عليه أن يوافق على فقدان حياته ، لو أنه قتل فرداً (من الشعب) ؛ لكن هذه الموافقة ستكون مستحيلة ، لأنه لا يمكن أحـداً أن يتصرف في حياته . وكل هذا سفسطة وتحايل قانوني .

ذلك أن الإنسان لا يعاقَب لأنه أراد العقوبة ، وإنما لأنه أراد أن يفعل فعلاً يعاقب عليه ؛ وإلاّ فلن يكون هناك عقاب متى ما حدث لإنسان ما يريده ، ومن المستحيل أن يريد المرء أن يعاقب . — فالقول : أريد أن أعاقب إذا قتلت أحداً — لا يعني شيئاً آخر غير : إني أذعن ، شأني شأن سائر الناس ، للقوانين التي ستصير طبعاً قوانين عقوبات إذا كان هناك مجرمون في الشعب . لكن من المستحيل أني أنا ، بوصفي مشاركاً في التشريع ، الذي يُمْلي قانون العقوبات ، هو نفس الشخص الذي يعاقب ، بوصفه مواطناً ، بموجب القانون ؛ لأنني بوصفي كذلك ، أي بوصفي مجرماً ، من المستحيل أن يكون لي

---

(١) Beccaria : **Dei delitti e delle pene, 1764.**

رأي في التشريع (فإن المشرّع مقدّس) . فأنا إذن حين أسنّ قانون عقوبات ضد ذاتي بوصفي مجرماً ؛ فإنه في ذاتي العقل القانوني التشريعي المحض homo noumenon هو الذي يخضعني لهذا القانون العِقابي ، بوصفي كائناً قادراً على ارتكاب جريمة ، وبالتالي بوصفي شخصاً آخر homo phaenomenon مثل سائر الناس في الاتحاد المدني (المجتمع المدني) . وبعبارة أخرى : ليس الشعب (كل فرد من أفراده) ، بل المحكمة (العدالة العامة) ، وبالتالي شخص آخر غير المجرم ، هو الذي يُمْلي عقوبة الاعدام ؛ والعقد الاجتماعي لا ينطوي على أي وعد بأن يترك الإنسان نفسه يُعاقب وأن يتصرف هكذا في حياته . والواقع أنه إذا كان على حق العقاب أن يكون أساسه هو وعد المجرم بأن يريد أن يعاقَب ، فيجب أن نعطيه أيضاً الحق في أن يقرّ بأنه يستحق العقاب وهنالك سيكون المجرم قاضي نفسه . — والنقطة الأساسية في هذه الأغلوطة πρωτον ψευδοσ تقوم في اعتبار الحكم الصادر من المجرم نفسه (والذي يجب أن ينسب إلى عقله) وهو أنه يجب عليه أن يفقد حياته ، اعتباره قراراً من إرادته بأن ينتزع حياته من نفسه ، وهكذا نتصور أن تنفيذ الحق وحكم الحق مجتمعان معاً في نفس الشخص .

ومع ذلك فإن هناك جريمتين تستحقان الاعدام ، ولكن لا يزال من المشكوك فيه بشأنهما هل من حق التشريع أن يوقّع عقوبة الاعدام هذه . إن عاطفة الشرف تقود إلى كلتيهما : في إحدى الحالتين يتعلق الأمر بشرف الجنس ، وفي الأخرى بالشرف العسكري ؛ والأمر يتعلق بالشرف الحقيقي الذي يُلْزِم ، بوصفه واجباً ، هذين الصنفين من الناس . احدى هاتين الجريمتين هي قتـــل الأم لابنها infanticidium maternale ، والأخرى هي قتل رفيق السلاح commilitonicidium : أي المبارزة . — لما كان التشريع لا يملك استبعاد عار الأمومة خارج الزواج ولما كان لا يستطيع أن يمحو ثمار الجبن عن ضابط من رتبة أدنى ، لا يقاوم الاهانة بقوة شخصية أعلى من خوف الموت ، — فإنه يبدو أنه في هاتين الحالتين فإن الناس يستردّون

حالـــة الطبيعة ، وأن القتـــل homicidium ، وينبغي ألا يسمى حينئذ قتلاً إجرامياً homicidium dolosum ، وإن كان في كلتا الحالتين مستحقاً للعقاب ، لا يمكن أن تحكم السلطة العليا على مرتكبه بالاعدام . إن الطفل المولود خارج الزواج ولد خارج القانون (الذي هو الزواج) وبالتالي أيضاً خارج حماية القانون . إنه كما لو اندسّ داخل الدولة (كأنه بضاعة مهرّبة ممنوعة) ، حتى إن الدولة (لأنه ما كان ينبغي أن يوجد الطفل بهذه الطريقة) يمكنها أن تتجاهل وجوده وبالتالي أن تتجاهل الفعل الذي يقضي عليه ، ولا يوجد مرسوم يستطيع أن يمحو عار الأم إذا ما عرفت أمومتها خارج الزواج. —

والرجل العسكري المكلف بقيادة دنيا تابعة ، إذا ما أهين ، يرى نفسه مرغماً — بواسطة الرأي العام لرفاقه في السلاح — على رد الاهانة وعقاب مرتكب الاهانة ، كما في حالة الطبيعة ، لا أمام محكمة بموجب القانون ، وإنما بالمبارزة التي فيها يعرّض نفسه لخطر إضاعة حياته ، ابتغاء اثبات شجاعته الحربية ، بوصف ذلك هو الأساس الذي يقوم عليه الشرف لمن هو في وضعه . فإن قتل خصمه في هذه المعركة العامة التي يوافق على خوضها الطرفان ولكنها تقع على الرغم منهما ، فإن هذا لا يعد قتلاً إجرامياً بالمعنى الصحيح .

فما هو إذن الأمر القانوني في هاتين الحالتين (مما ينتسب إلى العدالة الخاصة بالجرائم) ؟ إن العدالة الخاصة بالعقاب موضوعة ها هنا في حرج شديد جداً : لأنها إما أن تعلن باسم القانون أن مفهوم الشرف كلام فارغ وعبث (وهو ليس ها هنا وهماً) وأن تعاقب بالإعدام ، وإما أن تستبعد عن الجريمة عقوبة الموت التي يستحقها ، وبهذا تكون إما قاسية جداً ، أو متسامحة جداً . وهاك حلّ هذه العقدة : إن الآمر المطلق للعدالة الجنائية (قتل إنسان آخر على وجه مخالف للقانون يجب أن يعاقب مرتكبه بالاعدام) يبقى دائماً ، لكن التشريع نفسه (وبالتالي : الدستور المدني) طالما بقي وحشياً جافياً ، فإنه مسؤول عن دوافع الشرف في الشعب (ذاتياً) لا تريد أبداً أن تتوافق

مع القواعد التي تتطابق (موضوعياً) مع نواياهم ، حتى إن العدالة العامة الصادرة عن الدولة هي ظلم بالمقارنة مع تلك الصادرة عن الشعب [1] » .

وهذا الفصل الطويل يثير المسائل التالية :

١ ـ ما هو مبدأ العقوبة ؟

ويجيب كنت بأنه : القصاص .

٢ ـ لكن من الذي يحق له توقيع القصاص ؟

والجواب : المحكمة ، أي العدالة العامة المكلفة بالنظر في الجرائم .

٣ ـ لكن هل القصاص عدل ؟ أليس مساواة موضوعية فحسب ، لا تراعى النواحي الذاتية ؟ وهل يستوي تأثير العقوبة الواحدة في شخصين ذوي مركزين اجتماعيين مختلفين ؟

والجواب : التساوي في نوع العقوبة لا يعني التساوي في تأثير العقوبة فيمن تنزل بهم . فالحكم بغرامة قدرها مائة جنيه على فقير ، لا يساوي أبداً الحكم على مليونير بغرامة قدرها نفس المبلغ . ومن هنا فإن مبدأ القصاص يحتاج إلى تعديل .

٤ ـ وهنا تأتي المسألة الرئيسية في هذا الفصل وهي عقاب القاتل .

وهنا ينبغي أن نذكر أن هذه المسألة كانت موضع جدل شديد بين رجال القانون الجنائي منذ أن أثارها المركيز شيزاري [2] دي بكاريا في كتابه

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ : الملاحظة هـ = ص ٢١٤ ـ ٢٢٠ ترجمة فرنسية .

(٢) المركيز شيزاري دي بكاريا Cesare di Beccaria ولد في ١٥ / ٣ / ١٧٣٨ في ميلانو (ايطاليا) ودرس القانون في جامعة پاڤيا، ثم أكب على دراسة السياسة والاقتصاد. ولما أصدر كتابه الرئيسي عن « الجرائم والعقوبات » Dei delitti e delle pene في سنة ١٧٦٤ لقي كتابه نجاحاً هائلاً ، خصوصاً لدى رجال الانسكلوبيديا =

الشهير : « في الجرائم والعقوبات » الذي نشر في ليڤورنو بايطاليا سنة ١٧٦٤ غفلاً عن اسم المؤلف .

يقول بكاريا « إن كل فعل سلطة يمارسه إنسان على إنسان آخر هو فعل استبدادي إذا لم يكن تدعو إليه الضرورة المطلقة » (« الجرائم والعقوبات » ص ١٨ من الترجمة الفرنسية ، نيو شاتل سنة ١٧٩٧) . ولهذا طالب بإلغاء كل ما هو زائد عن الحاجة الضرورية في العقوبات : مثل التعذيب ، والعقوبات القاسية جداً ، وعقوبة الاعدام . ويؤيد ذلك قائلاً : « ليس بقسوة العقوبات تمنع الجرائم حتماً ، بل بكون العقاب مؤكداً ... إن النفس تتقسى على المنظر المتجدد للقسوة » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٢) . كذلك ذهب بكاريا إلى أن « المقياس الحقيقي للجرائم هو الضرر الذي تلحقه بالأمة ، وليس نية الجاني » (الكتاب نفسه ، ص ٣٦) — وذلك لأنه إذا أخذت النية في الاعتبار لانفتح الباب أمام هوى القاضي ، مما يؤدي إلىعدم مساواة المواطنين أمام القانون الجنائي .

وقد عارض هذا الاتجاه مدرستان : مدرسة العدالة المطلقة ، والمدرسة الأولى الكلاسيكية المحدثة في منتصف القرن العشرين .

= الفرنسية ، وأثار موجة من الاصلاحات في قانون العقوبات في أوربا كلها . وكان أول من دعا إلى الغاء عقوبة الإعدام . وتوفي في ميلانو في ١١/٢٨/ ١٧٩٤ . راجع عنه :

a) Cesare A. Cantu : **Cesare Beccaria e il driritto penale**, Firenze, 1862 (Tr. franç. Paris, 1885.)

b) G. Amellino : **C. Beccaria e le dottrine penali.** Napoli, 1895.

c) L. Baradez : **Etude sur Beccaria.** Besarçon, 1898.

d) Achille Crespi : **Il pensiero filosofico - ginridico di Cesare Beccaria.** I, Modena 1907; II, Modena, 1908.

e) Ugo Spirito : **Storia del diritto penale italiano. I** : Da Beccaria a Cassara. Rome, 1925.

وأشهر ممثلي المدرسة الأولى صاحبنا كنت ، ثم جوزف دي ميستر Joseph de Maistre (« أماسي سان بطرسبورج » سنة ١٨٢١) . وفكرتهما المشتركة الأساسية هي أن الردع répression لا يقوم على أساس المصلحة (المنفعة) الاجتماعية ، بل على أساس الأخلاق ، إنه آمر مطلق . « والمثل المشهور للجزيرة المهجورة ، الذي تخيله كنت ، يوضح بطريقة بارزة خطر هذه الفكرة الفلسفية : جماعة تعيش منذ وقت طويل على جزيرة وتتأهب لهجرتها نهائياً إلى القارة ، وللتشتت . وأحد أعضاء هذه الجماعة قد حكم عليه بالإعدام . وقبل انحلال هذه الجماعة ومغادرتها للجزيرة بقي عليها القيام بمهمة أخيرة هي : تنفيذ حكم الاعدام في هذا الشخص . وهو تنفيذ خال من المنفعة الاجتماعية ، لأن الجماعة ستزول . لكن الأخلاق تقتضي تنفيذ حكم العدالة . وهذا الرأي ، الذي يمكن أن يؤدي إلى أسوأ المبالغات ، لم يكن له — لحسن الحظ — صدى كبير » — هكذا يحكم على رأي كنت بعض القانونيين [١] .

أما المدرسة الكلاسيكية المحدثة فلم تذهب إلى هذا الحد المبالغ فيه — في نظر بعض القانونيين — وعدّلت من استقامة بعض المواقف الكلاسيكية الأولية ، وذلك بتوجيه النظرية الكلاسيكية نحو مفهوم جزائي وتصحيحي . rétributive et perfectionnelle .

أما جوزف دي ميستر (١٧٥٣ — ١٨٢١) فكان من أنصار « القانون العظيم للقضاء على الكائنات الحية » ؛ وقد حاول تبرير « سيف العدالة » بقوله : « إن كل عظمة ، وكل قوة ، وكل خضوع يقوم على منفّذ لحكم exécuteur : إنه رهبة الاجتماع البشري ورابطته . انزع من العالم هذا الفعال غير المفهوم ، يَحِلُّ في الحال الفوضى محل النظام ، وتختف العروش

---

(١) R. Merle et A. Vitu : **Traité de droit criminel,** p. 93. Paris, Editions Cujas, 1976.

ويزلْ المجتمع [1] » .

ولا يزال النزاع مستمراً حتّى اليوم بين أنصار الإعدام ، وأنصار إلغائه . وحجة الأولين الرئيسية هي الترهيب والتخويف بالمثل : فإن ما تثيره هذه العقوبة المروعة في النفس يمكن أن يمنع من يفكرون في القتل من الامتناع عن ارتكابه . ويرد خصومهم قائلين إن الإعدام لم يمنع من استمرار جرائم القتل لكن ردّهم هذا مشكوك فيه لأنه لا يحسب حساباً لتزايد عدد السكان وتزايد الدوافع إلى القتل بازدياد مطامع الناس وشهواتهم . ومن هنا رأى البعض أنه ربما كانت هناك عقوبات أقدر على تحقيق الغاية الاجتماعية من الاعدام ، مثال ذلك الحرمان الدائم من الحرية ، بشرط تطبيق ذلك تطبيقاً صارماً .

وفي مقابل ذلك نجد أن الحجة الوحيدة الجدية التي يسوقها أنصار الغاء عقوبة الاعدام هي أنها تمنع إلى الأبد من انصاف المتهم الذي يحكم عليه بالإعدام ظلماً ؛ ويذكرون شواهد مشهورة على ذلك . لكن يمكن الرد على ذلك بأمرين :

الأول : ان الذين تبينت براءتهم بعد اعدامهم قليلون جداً ؛ فهل نضحي بالفائدة الكبيرة من الردع بالاعدام ، من أجل قلة نادرة ؟!

الثاني : ان هذا الاعتبار ينطبق أيضاً على كثير من العقوبات الشديدة الأخرى : فهل من يحكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة ، ويبين بعد ذلك براءته ، سيمحو بهذه البراءة ما عاناه من عذاب السجن هذه المدة الطويلة ؟! طبعاً لا . ولربما لن يبقى له من الحياة ما يفضل كثيراً على الموت المبكر قبل هذا السجن والعذاب .

---

(١) Joseph de Maistre : **Les soirées de Saint-Pétersbourg,** Ed. du vieux colombier, Premier entretien, p. 41.

إن هذه الحجة لا تصحّ إلاّ إذا ضمن المرءُ الخلودَ بعد بيان براءته ، وهيهات هيهات !!

وأنا أفهم أن يُطالب القضاة بعدم الحكم بالإعدام إلاّ في الأحوال اليقينية تماماً ، وبترك هامش واسع لأحوال الشك أو عدم كفاية الأدلة ؛ وأن يكون الدافع للقتل هو النية الشريرة .

ومن هنا نجد الدول المختلفة قد ترددت في الالغاء ، بل رجعت عنه أحياناً :

ففي إيطاليا ألغي الاعدام في سنة ١٨٩٩ ، ثم أعيد في سنة ١٩٣٠ ، ثم ألغي من جديد في سنة ١٩٤٧ .

وفي نيوزيلندة ألغي في سنة ١٩٤١ ثم أعيد في سنة ١٩٥٠ ، ثم ألغي في سنة ١٩٦١ .

وفي روسيا ألغي في سنة ١٩٤٧ ، ثم أعيد تدريجياً بالنسبة إلى بعض الجرائم مثل : التجسس ، الفساد ، هتك العرض .

وفي انجلترا ألغي الاعدام — جزئياً — في سنة ١٩٥٧ إلا بالنسبة إلى ثلاث جرائم : تسهيل السرقة ، الجريمة المقترنة باستعمال سلاح ناري ، والجريمة ضد أشخاص رجال الشرطة أو رجال السجون . ثم صدر مرسوم ٢١ ديسمبر سنة ١٩٦٤ فألغى هذه الاستثناءات الثلاثة ، وأبقى على اعدام القتلة . وفي ٨ نوفمبر ١٩٦٥ تقرر الغاء الاعدام عامة ، لكن بعد مرور خمس سنوات يعاد التصويت على القانون من جديد في البرلمان ؛ وفي سنة ١٩٧٠ أيد البرلمان البريطاني الغاء الإعدام .

وفي السويد ألغيت عقوبة الاعدام في سنة ١٩٢١ إلاّ في أحوال استثنائية ، ثم أصبح الإلغاء شاملاً في سنة ١٩٧٢ .

وفي فرنسا تقضي المادة السابعة من قانون العقوبات بجعل الاعدام على رأس سلم من العقوبات الجنائية المشينة . وهي عقوبة خاصة بعدد معين من

جرائم القانون العام : القتل ، قتل الأبوين ، دس السم (المادة ٣٠٢ من قانون العقوبات C.P.) ، الخصي المتبوع بالموت خلال أربعين يوماً (المادة ٣١٦) ، خطف القاصر المتلو بالموت (المادة ٣٥٥) ، القتل المصاحب لجريمة أخرى (المادة ٣٠٤) ، الاعتقال غير القانوني المصحوب بتعذيب بدني لشخص الضحية (المادة ٣٤٤) ، الاحراق المتعمد لمكان مأهول (المادة ٤٣٤) ، الخ . وقد نص دستور سنة ١٨٤٨ على الغاء الاعدام في الجرائم السياسية ، ولكن ذلك لا يزال غير مطبق حتى الآن في بعض الجرائم السياسية ضد أمن الدولة . بل إن المشرّع السياسي الفرنسي لم يحترم دائماً القاعدة الأساسية في القانون وهي : « لا جريمة إلاّ بقانون » **nullum crimen sine lege** : فبالأمر الصادر في ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٤٤ خلقت جريمة جديدة سياسية هي « اسقاط الكرامة الوطنية » **dégradation nationale** عن المواطن ، وقصد بها إلى ادانة أعمال تعاون (مع الألمان أثناء احتلالهم لفرنسا) ارتكبت قبل صدور هذا الأمر .

ومن هذا العرض المقارن يتبين بكل جلاء أن رأي كنت في ضرورة تطبيق عقوبة الإعدام لا يزال ساري المفعول ، ولم تفلح النظريات المضادة في زحزحته كثيراً ، بدليل رجوع بعض الدول عن الالغاء بعد تقريره . وكل الحجج التي أثيرت حتى الآن ضد عقوبة الاعدام واهية كما رأينا منذ قليل . وقد أبلى كنت بلاءً حسناً في الدفاع عن رأيه في الابقاء على هذه العقوبة ضد ما اقترحه معاصره المركيز دي بكاريا ، وفنّد رأي هذا الأخير الذي قام على أساس أن العقد الاجتماعي الأصلي لم يتضمّن حق نزع الحياة عن مواطن ؛ ونعت كنت هذا الرأي بأنه مجرد سفسطة ومماحكات جدلية قانونية جوفاء . ذلك لأن الحكم بالإعدام لا يصدر عن القاتل ضد نفسه ، وإنما يصدر عن محكمة مختصة ارتضى حكمها الشعب للفصل في أموره ؛ فما دام الشعب ارتضاها حكماً ، فيجب أن يخضع لحكمها الفرد ؛ وليس في العقد الاجتماعي أي وعد بأن يحكم الفرد على نفسه بنفسه ، ويتصرف في حياته بنفسه .

أما وقد تقرر صواب عقوبة الإعدام ، فإنما يختلف الرأي حول تطبيقها في بعض أحوال القتل . ويسوق كنت مثلين من هذا النوع المتنازع فيه : قتل الأم لابنها غير الشرعي ، وقتل رفيق السلاح في مبارزة . ومصدر الاشتباه في القضية الأولى هو أن الطفل المولود خارج القانون (الزواج) هل ينبغي على القانون حمايته ؟ ومصدر الاشتباه في القضية الثانية يقوم في مفهوم المبارزة نفسها هل هي قانونية ، وبالتالي ينبغي على القانون حماية آثارها ؟

ولا يستطيع كنت القطع برأي في هاتين المسألتين ويكتفي بأن يقرر أن العدالة الجنائية بشأنهما واقعة في حرج ما بعده حرج ولو اتبعنا الآمر المطلق للعدالة الجنائية لكان ينبغي تطبيق عقوبة الاعدام في كلتا الحالتين .

وفيما عدا مسألة القتل ، لم يتناول كنت أية حالة أخرى من أحوال القصاص . فهل هو يقصره على هذه الحالة فقط ؟ الأشبه أن يكون الأمر كذلك ، وإلاّ لتناول بعض الأحوال الأخرى ولو على سبيل المثال ، لا الحصر .

حق العفو

« أمـــا حق العفو ius aggratiandi عن المجرم : إما بتخفيف العقوبة ، أو بالاعفاء منها كليةً ، فهو من بين حقوق صاحب السيادة أكثرها دقة وحرجاً ، لأنه إذا كان يضفي مزيداً من البهاء على عظمته ، فإنه فرصة أيضاً لارتكاب أبشع الظلم . —

وفيما يتعلق بالجرائم التي يرتكبها الأفراد بعضهم ضد بعض ، لا يحق لصاحب السيادة أبداً أن يمارس هذا الحق ، لأن عدم العقاب impunitas criminis هو أشد الظلم وقعاً على الأفراد من الرعية . وإنما يستطيـــع صاحب السيادة ممارسة هذا الحق ، حق العفو ، فقط في الجرائم التي تمسّه هو شخصياً crimen laesae maiestatis . وحتى في هذه الحالة نفسها فإنه

لا يستطيع ممارسته إذا كان من شأن عدم العقاب أن يجرّ خطراً على الشعب نفسه من حيث أمْنه .

وهذا الحق هو وحده الذي يستحق اسم الجلالة [1] » .

واضح من هذا النص أن كنت لا يقرّ حق صاحب السيادة في العفو إلاّ في الجرائم التي تمسّه هو شخصياً ؛ وأنه ينكر هذا الحق فيما يتعلق بكل الجرائم التي تقع بين الأفراد بعضهم وبعض . وهذا موقف منطقي مع اتجاه كنت العام وهو ضرورة العقاب ، لأن هذا هو ما تقتضيه العدالة الكلية .

وربما كان كنت في هذا متأثراً بما فعله رجال الثورة الفرنسية : فإن الجمعية التأسيسية ألغت حق العفو (قانون العقوبات الصادر في سنة ١٧٩١ : الجزء الأول ، الباب السابع ، المادة ٧) ، وذلك لما أدى إليه استعمال الملك لهذا الحق من إساءة استعمال . ثم لأنه يتنافى مع مبدأ المساواة في الجرائم والعقوبات : إذ كيف نعفي من العقاب على نفس الجريمة بعض الناس ، بينما نعاقب البعض الآخر ؟ هذا ظلم . ورغم ذلك فقد أعيد من جديد بموجب قرار مجلس الشيوخ senatus consulte في ١٦ ترميـدور السنة العاشرة (= ٤ أغسطس سنة ١٨٠٣) في المادة رقم ٨٦ منه ، ومنذ ذلك التاريخ بقي حق العفو قائماً لرئيس الدولة في فرنسا حتى اليوم (المادة ٣٥ من دستور اكتوبر سنة ١٩٤٦ ، والمادة ١٧ من دستور ٤ اكتوبر سنة ١٩٥٨) . وهو حق مطلق لرئيس الجمهورية في فرنسا ، وإن كان يستشير أحيانا مجلس القضاء الأعلى .

وممن نقدوا هذا الحق في عصر كنت المركيز دي بكاريا في كتابه المذكور آنفا (« في الجرائم والعقوبات » § ٢٠) .

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ١ ملاحظة هـ = ص ٢٢٠ ترجمة فرنسية .

والنقد الموجه إلى هذا الحق يقوم على أساسين : أساس المبدأ ، وأساس التطبيق العملي . أما من حيث المبدأ فيؤخذ عليه :

١ ــ أنه يعتدي على مبدأ فصل السلطات ، وذلك باعطائه لرئيس الدولة الحق في ابطال مفعول أحكام السلطة القضائية ، بقرار ذي سيادة صادر منه .

٢ ــ أنه يخالف مبدأ تساوي المواطنين في العقاب عن الجرائم .

٣ ــ أنه يخالف مبدأ العدالة الذي يقضي بالقصاص .

٤ ــ أنه يعطي حقاً لمن لا يملكه : لأن حق العفو عن الجريمة التي تقع ضد شخص يجب أن يكون مكفولاً للمجني عليه وحده : له أن يعفو ، وله أن يدع القصاص يأخذ مجراه . فما دخل رئيس الدولة في هذا الشأن ؟! وهذا هو النقد الذي وجهه كنت بصراحة في النص الذي أوردناه .

أما من حيث التطبيق العملي فإن هذا الحق يؤخذ عليه أنــه تكرار double emploi مع اجراءات أخرى للقانون الجنائي الحديث مثل : الحكم مع عدم النفاذ أو تأجيل النفاذ sursis ، اطلاق سراح الجاني بشروط ، الظروف المخففة التي من شأنها أن تعالج قسوة العدالة الجنائية أو أخطاءها .

لكن يمكن الرد على هذه الحجج بما يساويها أو ربما يزيد عليها في القوة [1] والواقع أنه كما وصفه كنت حق في غاية الدقة ، واستعماله إن أحسن يؤدي إلى فوائد من غير شك ، ولكن إن أسيء استعماله فيمكن أن يجرّ إلى شرور مستطيرة ، وما أكثر شواهد التاريخ على ذلك . لهذا نرى أن الأدلة متكافئة للابقاء عليه ، أو لإلغائه .

---

(١) راجع
a) R. Merle et A. Vitu : **Traité de droit criminel,** I, p. 842 s.
b) Monteil : **La grâce en droit français moderne,** 1959.

العلاقة القانونية بين المواطن
والوطن ، وبينه وبين الخارج

وآخر المسائل التي يتناولها كنت في القسم الأول من الجزء الثاني من كتاب « نظرية الحق » هي العلاقة بين المواطن من ناحية ، والوطن ثم الخارج من ناحية أخرى .

ويبدأ بتعريف الوطن بأنه الاقليم territorium الذي يكون سكانه مواطنين في دولة واحدة بموجب نظامها الدستوري ، أي دون حاجة إلى سند قانوني خاص ، وإنما بمجرد الميلاد . أما السكان الذين ليس لهم لقب مواطنين فهم الخارج Ausland . وإذا كان هذا الخارج يؤلف جزءاً من امبراطورية بوجه عام ، فإنه يسمى مقاطعة provincia بالمعنى الذي أعطاه الرومان لهذا اللفظ .

وبعد هذه التعريفات يقرر الأمور التالية :

١ — للفرد من الرعية (حتى لو كان معتبراً مواطناً) الحق في الهجرة ، ولا يجوز للدولة الاحتفاظ به كما لو كان ملكاً لها . لكنه لا يحق له أن يحمل معه إلى الخارج إلاّ أملاكه المنقولة ، لا عقاراته ، وهذا الأمر الأخير يمكن أن يحدث لو سمح له ببيع الأرض التي يملكها وأن يأخذ معه الثمن إلى الخارج .

٢ — من حق الأمير (رئيس البلاد) Landesherr أن يشجع القدوم إلى البلاد واستقرار الأجانب ، حتى لو لم يَرُقْ ذلك في أعين سكان البلاد ، لكن بشرط أن لا يقلّص ذلك من ملكية هؤلاء السكان للأرض .

٣ — ومن حق الأمير أيضاً ، إذا ارتكب شخصٌ جريمة تجعل بقاءه مع المواطنين خطراً على الدولة ، أن ينفيه إلى مقاطعة في الخارج ، لن يتمتع فيها بأي حق من حقوق المواطنين ،أي أن للأمير الحق في النفي الاداري déportation

٤ — كما أن للأمير الحق أيضاً في النفي العـــام ius exilii إلى مكان قاصٍ على الأرض ، أي إلى الخارج بعامة (وهو ما يسمى في اللغة الألمانية القديمة Elend) ولما كان الأمير بهذا يسلبه كل حماية ، فهذا يعني أيضاً أنه يعلن أنه خارج القانون في نطاق حدود بلاده .

والأمر المهم ها هنا هو حق النفي . وهو حق قديم : نجده عند اليونان : وكان اجراءً من جانب الحكومات في المدن المختلفة ضد المواطنين ، وكثيراً ما كان يطبق على مواطنين شهيرين بعد أن يكونوا قد أدّوا خدمات جليلة للمدينة (الدولة) : ذلك لأن الشعب كان يخشى المؤامرات ، فكان يلجأ إلى هذا الاجراء الظالم ضد المواطنين الذين خدموا الوطن خدمات جليلة لأن هؤلاء هم الذين يحتمل قيامهم بالمؤامرات ، ومن أشهر من حكم عليهم بالنفي ثموستكليس وأرستيد . وكان يصوّت على الحكم بالنفي عدد يتراوح بين ثلاثة آلاف وستة آلاف من المواطنين في المدينة ، وكان التصويت في أثينا يجري على أصداف يكتب عليها اسم من يطلب نفيه ، ومن هنا سمي باسم ostracisme (من ostra : صَدَفة) ؛ وفي سرقوسة (صقلية) كان الاسم يكتب على ورقة زيتون ، ولهذا كان النفي يسمى pétalisme . غير أن النفي في المدن اليونانية لم يكن مقصوراً على الساسة وقواد الجيوش ، بل كان يشمل أحياناً مرتكبي جرائم القانون العادي مثل القتل العمد ؛ وكان النفي حينئذ مؤبداً .

وفي روما طبق النفي منذ بداية عصر الجمهورية ، على شكل ملتو هو : الحرمان من الماء والنار ! لكنه في الواقع هو النفي ، وإلاّ فكيف يعيش المحكوم عليه بدون ماء ولا نار ؟! وكما قال شيشرون لم يكن النفي عقوبة ، بل وسيلة للافلات من العقوبة ، إذ كان بدلاً عنها . وكان يوقع على السياسيين وعلى المجرمين العاديين في جرائم تعكير الأمن العام ، ودس السم .

وفي فرنسا منذ العصر الوسيط وحتّى الثورة الفرنسية كان النفي يستعمل لتخليص البلاد من كل الأفراد الذين يمثلون خطراً على المجتمع ؛ وشمل أيضاً المشرّدين والشحّاذين . وكان النفي إما مؤبداً ، أو لمدة محددة ؛ وكان الحكم به يصدر إما من القضاء الاقطاعي أو من محاكم العدالة الملكية .

لكن النفي لم يكن فقط ضد السياسيين ، بـــل كان ضد مجرمي القانون العادي . وهذا ما جعل كثيراً من المفكرين في القرن الثامن عشر ، وعلى رأسهم بكاريا ، يستنكر النفي . فإن النفي كان من دولة إلى دولة أخرى ، ومعنى هذا على حد تعبير Pastoret « أن الزَّبَد في المجتمع كان يتبادل من شعب إلى شعب » وهذا أمر غير مقبول ، لأن المجرم إجراماً عادياً هو مجرم أينما كان . أما السياسي فإن نفي فلن يضرّ ذلك بالدولة المنفيّ إليها ، لأنه لا يهمه نظام الحكم فيها ، وإنما هو ضد نظام الحكم في بلده هو التي نفته ولهذا فإنه ليس من المفهوم الحكم بالنفي في جرائم القانون العادي ؛ وإنما يفهم فقط بالنسبة إلى « الجرائم » السياسية ، إن جاز تسميتها « جرائم » .

ولهذا فإن الجمعية التأسيسية الفرنسية في سنة ١٧٩١ ، وهي بسبيل تقنين القانون الجنائي (قانون العقوبات) ألغت عقوبة النفي إلغاء تامّاً ، بما في ذلك النفي السياسي . واستمرت الحال على ذلك حتّى سنة ١٨١٠ في عهد امبراطورية نابليون حيث أعيد ونظّم على النحو الذي ظل سائداً حتّى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن . بل لا يزال موجوداً في قانون العقوبات الفرنسي (المادة٣٢) يقوم في طرد المواطن الفرنسي من البـــلاد الفرنسية territoire français

لمدة أقلهـــا خمس سنوات وأقصاها عشر سنوات (المادة ٣٢ من قانون العقوبات) ، ويمكن أن يكون مقروناً بعقوبة تكميليـــة هي المنع من الاقامة (من ٥ إلى ٢٠ سنة) . وإذا عاد المنفي بإرادته إلى البلاد ، عوقب بالسجن الاجرامي (المادة ٣٣) . وتقرر المادة ١١٠ من قانون العقوبات عقوبة النفي على الأشخاص الذين يمنعون مواطناً أو عدة مواطنين من ممارسة حقوقهم المدنية وذلك بموجب خطة مرتبة للتنفيذ على كل أو جزء من الوطن ، وأن يفعلوا ذلك إما بالتجمع ، أو بالتهديد أو بالوسائل العملية .

وإلى جانب عقوبة النفي خارج البلاد ، توجد عقوبة منع الإقامة في أماكن معينة. ونجد لها تلميحاً في الأمر الصادر في ٢ أبريل سنة ١٧٠٤ ، ثم تقررت صراحاً في المادة ٤٤ من قانون العقوبات الصادر في سنة ١٧٩١ ، ثم أجريت على هذه المادة تعديلات منذ سنة ١٨١٠ ، خصوصاً بموجب القانون الصادر في ٢٨ أبريل سنة ١٨٣٢ ، لكنها تعديلات طفيفة لم تمس مبدأ العقوبة ، بل الأدهى أنها شدّدت في سنة ١٩٣٥ ! ولم يخفف منها إلا بموجب القانون الصادر في ١٨ مارس سنة ١٩٥٥ وتنظيم الادارة العامة في ١٦ يونيو سنة ١٩٥٥ (المادة ٤٤ وما يتلوها من قانون العقوبات) فأصبح منع الاقامة أكثر مرونة في التطبيق . لكنه لا زال حتى اليوم عقوبة [١] .

---

(١) راجع a) Wachet : **L'interdiction de séjour, son histoire, son fonctionnement et ses remèdes,** thèse Paris 1913.

b) R. Merle et A. Vitu : **Traité de droit criminel,** I, pp. 741-745.

c) N. Jacquemaire : article : « bannissement » in **La Grande Encyclopédie,** V, p. 248-249.

d) C. Beccaria : **Des délits et des peines,** chap. XVII

e) Pastoret : **Lois pénales,** t. I, 2e partie, p. 112.

القانون الدولي

وبقيام الدول بعضها إلى جوار بعض تنشأ علاقات فيما بينها لا بد أن يحكمها قانون ، وهذا هو القانون الدولي ، ويسمى في الألمانية باسم « قانون الشعوب » Völkerrecht ويعترض كنت على هـــذه التسمية ويفضل عليها الاسم : « قانون الدُّول » .

ويقوم هذا القانون على « الحق الذي تملكه الدولة في أن تعتبر شخصاً معنوياً على علاقة مع شخص معنوي آخر في حالة حرية طبيعية ، وبالتالي أيضاً في حالة حرب مستمرة ؛ والمشكلة القائمة ها هنا تشمل الحق في إعلان الحرب . والحق أثناء الحرب ، والحق في إرغام كل منها الأخرى في الخروج من حالة الحرب هذه ، وبالتالي وضع نظام من شأنه إقامة سلام دائم ، أعني الحق بعد الحرب ، حتى إن الفارق الوحيد بين حق حالة الطبيعة بين الناس معتبرين بوصفهم أفراداً أو أسراً (وعلاقاتهم المتبادلة) وحق الشعوب فيما بينها يقوم في أنه لا تُراعى — في قـــانون الشعوب Völkerrecht العلاقة بين دولة وسائر الدول في مجموعها ، بل وأيضاً علاقة أفراد هذه الدول تجاه بعضهم البعض وتجاه الدولة الأخرى ككل ، وهذا الفارق بالنسبة إلى حق (قانون) الأفراد في حالة الطبيعة البسيطة لا يحتاج إلى تحديدات أخرى غير تلك التي تستنبط بسهولة من مفهوم هذه الحالة .

وعناصر قانون الشعوب (= القانون الدولي) هي :

١ — إذا نظر إلى الدول (بوصفها متوحشة بدون قوانين) في علاقاتها الخارجية المتبادلة فإنها بطبعها في حالة غير قانونية .

٢ — هذه الحالة هي **حالة حرب** (حق الأقوى) ، حتى لو لم تقع حروب بالفعل دائماً ولا عداوة ظاهرة ومستمرة ، وهي علاقة (ما دام الشعبان لا يريدان خيراً من هذا) هي في ذاتها — على الرغم من أنه لا يقع تعدٍّ من الواحد على الآخر — ظالمة إلى أقصى درجة ، والدول التي يجاور بعضها بعضاً مرغمة على الخروج منها .

٣ — والتحالف بين شعوب Völkerbund ، تبعاً لفكرة العقد الاجتماعي الاصلي، ضروريّ ، وبهذا التحالف تلتزم بألاّ تتدخل في النزاعات الداخلية القائمة عند الشعب الآخر ، وبأن تحمي بعضها بعضاً مع ذلك ضد هجمات العدو الخارجي .

٤ — ومع ذلك فإن التحالف يجب ألا يفترض أية سلطة ذات سيادة (كما في الدستور المدني) ، بل فقط ارتباطاً (اتحاداً فدرالياً **fédération**) : أي ارتباطاً يمكن نقضه في أي وقت ، وبالتالي يجب تجديده من وقت إلى آخر .
— إنه حق مساعدة **in subsidium** معضد لحق آخر أصلي هو الحق في أن يتحرز كل منهم من الوقوع في حالة حرب فعلية **foedus amphictyonum**[1] » .

هذا هو رأي كنت في الداعي إلى قيام قانون دولي : إن الدولة إذا ما تكونت صارت لها شخصية معنوية مستقلة ذات سيادة ، لكنها لا توجد وحدها ، بل توجد معها — إلى جوارها أو بعيداً عنها — دول أخرى مستقلة ذات سيادة ؛ والعلاقات بين هذه الدول هي حالة الطبيعة ، أي عدم الالتزام

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ٢ : § § ٥٣ ، ٥٤ = ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ترجمة فرنسية .

فيما بينها بعضها وبعض بأي قانون . لكن هذه الحرية الطبيعية ستؤدي قطعاً إلى التصادم ، لأن الطمع فيما للغير نزعة طبيعية في الإنسان . ومن هنا تنشأ الحروب بين الدول . ومن هنا أيضاً كانت حالة الحرب هي الحالة الأصلية بين الدول أو الشعوب أو الأمم . بيد أن الحروب مدمّرة مكلّفة ليست مأمونة العواقب . لهذا أفكرت الدول في ترتيب علاقات بينها تحول — أو تقلل من — دون الحروب . أي أنها سعت إلى إقرار سلام دائم ، أو قانون لما بعد الحرب . وهذا السعي على خطوات متفاوتة في القيمة : فقد يكون تحالفاً بين مجموعة من الشعوب ضد مجموعة أخرى ، أو يكون سعياً لايجاد وسيلة للتعايش بين الدول جميعاً .

وقد برزت المحاولات الجادّة لايجاد قانون يلزم الشعوب المختلفة ، في القرن السادس عشر ، ومن أسباب ذلك ظهور دول عظيمة ذوات مستعمرات في الخارج ، مما أدّى إلى قيام منافسات شديدة بين هذه الدول الأوربية إما للسيطرة في أوربا ، وإما للاستيلاء على مستعمرات فيما وراء البحار . وقد توزعت الآراء في القرن السادس عشر بين ثلاث مدارس :

١ — المدرسة الأسبانية ، وتضم فرنشسكو دي بتوريا Francisco de Vitoria (١٤٨٠ — ١٥٤٦) وكان من الطريقة الدومينيكانية ، وفرنشسكو سوارث (١٥٤٨ — ١٦١٧) وهو يسوعي . وكان من رأيهما أن السلطة السياسية تقوم على القانون الطبيعي ، الذي يقوم بدوره على القانون الإلهي . ولهذا يجب أن تحدّ سيادة الأمير (الملك ، الامبراطور الخ) بواسطة القانون الطبيعي . قد دعا بتوريا[1] Vitoria إلى وضع قانون عام لحرية المواصلات البحرية ،

---

(١) راجع عنه :

Camilo Barcia Trelles : Francisco de Vitoria et l'Ecole moderne du droit international, Acad. Dr. Intern. Recueil de Cours 1927, II, t. 17, p. 109-342. Paris, 1928.

وإلى احترام المعاهدات . وحاول ــ بزعمه ! ــ أن يقيم حق الاستعمار على التنصير !

وأهم منه سوارث Francisco Suarez لأنه أقرب إلى التفكير الوضعي . وخلاصة رأيه أن الإنسانية مقسّمة في الواقع إلى أمم وشعوب ، وليس من الضروري لتقدم الإنسانية والحفاظ على بقائها أن تؤلف جماعة سياسية واحدة ، بل هذا مستحيل ؛ وحتى الامبراطوريات ــ مثل الامبراطورية الرومانية والامبراطورية الرومانية الألمانية المقدسة ــ لم تكوّن جماعة سياسية واحدة ، ولم تكن هناك سيادة كاملة على كل أجزائها . وإذن لا يوجد في الإنسانية هيئة سياسية عليا تخضع لها سائر الامم والشعوب ، ولا توجد سلطة عليا فوق الدول تأتمر هذه بأمرها وتخضع لقوانينها . ومع ذلك فهذا لا يمنع من وجود حياة دولية مؤلفة من علاقات بين مختلف الدول بعضها وبعض . ومن هنا يتحدث سوارث في نص مشهور (De leg., 1. II, c. XIX, n. 10, p. 169) عن هذا التضامن النسبي بين الأمم . يقول سوارث : « إن الجنس البشري ، وإن كان ينقسم إلى عدة شعوب وممالك ، فإنه فيه مع ذلك دائماً نوعاً من الوحدة ، ليس فقط من حيث النوع بل وأيضاً تقريباً من حيث السياسة والأخلاق ، وآيه ذلك ما بينهم من حب متبادل وتعاطف يمتد إلى الجميع حتى الغرباء » .

ويرى سوارث أن القانون بين الشعوب jus gentium هو مجموع القواعد الأخلاقية والقانونية التي تتكون في مجتمع الأمم لتمكينها من العيش فيما بينها بسلام ومن التقدم . وقانون ما بين الشعوب يقوم وسطاً بين القانون الطبيعي ، الذي يتميز بضرورات طبيعية ، وبين القانون السياسي الذي يتم وفقاً للقانون الوضعي لكل دولة ؛ وهو يستند إلى القانون الطبيعي نفسه ويظل قريباً منه .

ويميّز سوارث بين قانون دولي خاص يتناول العلاقات بين أفراد الأمم

المختلفة بعضهم وبعض ، ويضمن مثلاً أمن المواطنين المقيمين في بلاد أجنبية (De lég., l. II. c. XIV, n.) وحرية التجارة (ibid., n. 9, p. 169) ؛ — وبين قانون دولي عام (قانون الشعوب بالمعنى الأدق jus gentium profriisme dictum) وينظم العلاقات بين الدول بعضها وبعض (ibid, n.g. p. 169) . وهذا الأخير يتناول السلوك المتبادل بين الأمم ، ويتعلق خصوصاً بالتمثيل الدبلوماسي ، ومعاهدات السلام والهدنة وما ينتج عن ذلك من ارتفاقات ، وقواعد التحكيم في النزاع ، الخ . والغرض منها السعي لجعل العلاقات بين الأمم أكثر سلماً .

بيد أنه في أمور الاستعمار يحذو حذو بتوريا تماماً [1] ! .

٢ ـ والمدرسة الثانية هي مدرسة الطبيعة وقانون الشعوب ، وعلى رأسها هوجو جروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) Hugo Grotius الهولندي ، الذي يعدّ المؤسس الحقيقي للقانون الدولي الوضعي ، وأحد أوائل واضعي نظريات القانون الدولي بعامة ، بكتابه الرئيسي « قانون الحرب والسلام » (سنة ١٦٢٥) وفيه عرض نظريته المشهورة في الحرب العادلة . إذ يرى أن الحرب لها ما يبررها كوسيلة للحصول على العدالة في الأحوال التي لا يوجد فيها محاكم للفصل في الأمور المتنازع عليها ، وهي أحوال في الغالب دولية ، مثل ثورة

---

(١) راجع عن آراء سوارث في القانون الدولي :

a) L. Recasens Siches : **La filosofia del derecho de Suarez,** Madrid, 1927.

b) H. Rommen, art. « Suarez », in **Staatslexicon,** 5e éd., Fribourg, 1932, t. V col. 207 s.

c) A. Dempf : **Christliche Staatsphilosophie in Spanimen.** Salzburg, 1937.

d) J. Larequi : « Del Jus gentium » al derecho internacional », in **Razon y fe,** 25/2/, 10/3/1928.

e) J. Brown-Scott : **The Catholic conception of international law.** Georgetown, 1934, p. 127 s.

المقاطعات المتحدة ضد أسبانيا . فالحرب في جوهرها نوع من القضية التي يتم التحاكم فيها إلى القوة ، لعدم وجود محاكم قانونية للفصل فيها . ورأى جروتيوس أن القانون هو الأساس في كل تنظيم قومي أو دولي ، ولهذا امتد تحليله من القانون القومي إلى القانون الدولي على أساس القانون الطبيعي . وهو يعرّف قانون الطبيعة بأنه « املاء العقل المستقيم ، ويبين الضرورة الأخلاقية أو السفالة الأخلاقية في أيّ فعل بحسب اتفاقه أو تنافيه مع الطبيعة العاقلة ، ويوضح أن هذا الفعل إما أنه أمر به خالق الطبيعة ، أي الله ، أو نهى عنه » .

وقد كان لكتابه هذا تأثير هائل على تقدم القانون الدولي ، بل لا يزال يشار إليه حتّى اليوم .

وكان جروتيوس من أشدّ أنصار مبدأ حرية البحار .

٣ – والمدرسة الثالثة في القرن السادس عشر هي تلك التي تسمى « بمدرسة الواقعية السياسية » وعلى رأسها نيقولا مكيافلي (١٤٦٩ – ١٥٢٧) ، وهدفها الأساسي هو النجاح في الأعمال التي تقوم بها الدولة ، أيّاً كانت الوسائل المستخدمة في تحصيل هذا النجاح . ورأيها يقوم على أساس مبدأ السيادة المطلقة للدولة .

أما في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد تغلب مبدأ التوازن الأوربي[1] ، وهو المبدأ الذي ساد السياسة الدولية منذ القرن السابع عشر حتّى الحرب العالمية الأولى . وكرّسته معاهدة وستفاليا في ٢٤ اكتوبر سنة ١٦٤٨ ، التي وضعت حداً لحرب الثلاثين عاماً بين الدول الأوربية ؛ وأيدته معاهدة أوترخت في سنة ١٧١٣ والتي بموجبها فصل عرش فرنسا عن عرش أسبانيا .

بيد أن هذا المبدأ لا يمكن أن يعدّ قاعدة قانونية بين الدول ، وإنما كان

---

(١) راجع عنه Dupuy : Le Principe de l'équilibre et le concert européen, de la de West- phalie à l'acte d'Algésiras. Paris, 1969.

تعبيراً عن طريقة عمليّة في الدبلوماسية ؟ ذلك لأنه كثيراً ما أوجد أعمالاً مخالفة للقانون والعدالة . مثل الاتفاق على اقتسام بلاد الآخرين ؛ لكنه مع ذلك لا يزال سائداً حتى اليوم في المعاملات الدولية ، على الرغم من التمويهات التي أضفيت عليه مثل : التعايش السلمي ، اقتسام مناطق النفوذ . وما اتفاق يالتا سنة ١٩٤٣ ، ومعاهدة بوتسدام سنة ١٩٤٥ إلاّ شكل من أشكال هذا المبدأ المنافي لجوهر القانون الدولي الصحيح .

لهذا نجد پوفندورف (١٦٢٢ — ١٦٩٤) وقد عرفناه مراراً من قبل — ينكر القانون الدولي الوضعي ، على أساس أنه لا يمكن أن يكون هناك قانون دولي إلا إذا وجدت سلطة دولية عليا فوق الدول . وهيهات أن توجد هذه السلطة العليا التي تذعن لها الدول ! والواقع الوحيد — كما يقول — هو وجود دول ذوات سيادة لا يمكن تنظيم العلاقات فيما بينها إلاّ بنوع من القانون الطبيعي الذي يصعب تقريره وتعيين حدوده .

كما جاء زوتش [١] (١٥٩٠ — ١٦٦٠) Richard Zouche الانجليزي فقرر أن إرادة كل دولة هي المصدر الوحيد الممكن للقانون الدولي .

وفي نيو شاتـــل في سويسرة كان ايمر دي ڤاتل Emer de Vattel (١٧١٤ — ١٧٦٧) يدعو إلى تأسيس القانون الدولي على أساس القانون الطبيعي ، وأبلى في دراسة مسائل جزئية مهمة مثل الحقوق والواجبات البحرية ، امتيازات الحكام ونوابهم الدبلوماسيين ، تهريب البضائع ، والعلاقات العامة بين المتحاربين وبين المحايدين ، ولهذا كان لكتابه [٢] أثر هائل طوال القرن الثامن عشر .

وأخيراً نذكر ياكوب موزر [٣] (١٧٧٧ — ١٧٨٠) Jakob Moser

(١) راجع كتابه Iuris et iudicii fecialis, sive, iuris intergentes (1650)

(٢) Le droit des gens : Ou, principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et affaires des nations et des souverains (1758).

Johann Jakob Moser : Versuch des neuesten europäischen Völkerrechts im Friedens-und Kriegszeiten, 10 vols. in 17 (1777-1780).

الذي قعّد الاتجاه الوضعي في القانون الدولي حتى ساد في القرن التاسع عشر .

وفي إثر هؤلاء جاء كنت ، والمسألة الأولى التي يثيرها بعد عرضه لمفهوم القانون الدولي على النحو الذي بيّناه هي : ما هو حق الدولة على رعاياها فيما يتعلق باستخدامهم لخوض الحرب ضد سائر الدول ، واستعمال أموالهم وممتلكاتهم ، بل وحياتهم نفسها ، أو وضع هذه الحياة موضع الخطر ، حتى إنه لم يعد يعتمد على إرادتهم قرار الذهاب أو عدم الذهاب إلى الحرب ، بينما القيادة العليا ذات السيادة تملك ذلك ؟

ويجيب كنت بأن « هذا الحق يبدو أن من الممكن استنباطه بسهولة من حق المرء في أن يستعمل ما يملك كما يشاء . وما صنعه الإنسان من حيث الجوهر ، يملكه ملكية لا منازع فيها . — ذلك استدلال يمكن أن يقوم به الفقيه القانوني .

وفي البلاد أنواع عديدة من **المنتجات الطبيعية** التي يجب أن تعتبر من حيث وفرتها أنهــا في نفس الوقت من صنع artefacta الدولة ، لأنه ما كان للبلاد أن تنتجها بهذه الوفرة إن لم توجد دولة وحكومة منظمة قوية ، وكان السكان على حالة الطبيعة . — فالدجاج الوطني (نوع الطيور الأكثر فائدة) ، والغنم ، والخنازير ، والثيران ، الخ إما بسبب انعدام الغذاء ، أو بسبب الحيوانات المفترسة ، إما أنها لن توجد في البلاد التي أسكنها ، وإما لا توجد إلاّ بكمية قليلة جداً ، إن لم تكن هناك حكومة تضمن للسكان ممتلكاتها ومقتنياتها . — وهذا ينطبق أيضاً على عدد الناس ، وهو عدد لا يمكن إلا أن يكون ضئيلاً ، كما في الصحراوات الأمريكية ، بل حتى لو أعطي لهؤلاء الناس صناعة عظيمة جداً (ليست عندهم) . وسيكون السكّان نادرين ، لأنه لا يستطيع أحد منهم الانتشار بعيداً ، هو وأهله ، على أرض مهددة دائماً بهجوم ناس أو متوحشين وحيوانات مفترسة ، وتبعاً لذلك ، فلن يجد المرء على هذه الأرض الغذاء الكافي لعدد كبير من الناس ، الذين يعيشون الآن في بلد من البــلاد . وكما يمكن ان يقال عن النباتات (مثلاً : البطــاطس)

والحيوانات الأليفة التي يمكن استخدامها ، وأكلها ، وإبادتها (بالذبح) ، لأنها ، من ناحية الوفرة من صنع الإنسان – كذلك يمكن أن يقال أيضاً عن السلطة العليا في الدولة ، ذي السيادة ، إن له الحق في قيادة رعاياه ، وهم في غالبيتهم من انتاجه ، إلى الحرب كما يقود إلى الصيد ، وإلى معركة منظمة كما يقوم برحلة ترفيهية .

لكن مبدأ الحق هذا (الذي يمكن أن يخطر غامضاً ببال السلاطين) له بوضوحٍ قيمة فيما يتعلق بالحيوانات ، التي يمكن أن تكون **ملكاً** للإنسان ، لكنه لا يمكن أبداً أن ينطبق على الإنسان ، خصوصاً بوصفه مواطناً ، إذ ينبغي اعتبار الإنسان في الدولة دائماً على أنه عضوٌ يشارك في التشريع (وليس هو مجرد وسيلة ، بل هو في الوقت نفسه غاية في ذاته) ، ويجب بالتالي أن يكون من حقه ابداء موافقته الحرّة – بواسطة نوابه – ليس فقط على الحرب بوجه عام ، بل وأيضاً على كل إعلان للحرب في كل حالة حالة ، فبهذا الشرط المقيِّد وحده يجوز للدولة أن تطلب منه القيام بهذه الخدمة الخطرة .

فينبغي علينا إذن أن نستمد هذا الحق – من واجب صاحب السيادة تجاه الشعب (وليس العكس) ، ويجب أن يكون من الممكن النظر إلى هذا الأخير (أي الشعب) على أنه صوّت بالموافقة على الحرب ، لأنه بهذه الصفة ، وإن كان سلبيا (لأنه يدع الغير يتصرف في أمره) ، فإنه فعّال ويمثل صاحب السيادة نفسه [1] » .

هنا يرى كنت أن مبدأ الحق في اعلان الحرب على الدول الأخرى يجب ألا يكون النظر إلى الشعب على أنه مِـلْك للسلطان ، يتصرف فيه كيف يشاء – كما ذهب إلى هذا بعض فقهاء القانون . وإنما هذا الحق هو واجب من السلطان نحو شعبه ، بمعنى أن من واجبه أن يأمر بالحرب إذا كانت هناك أسباب مبررة لها ، وأمره بها هو بمثابة تعبير عن إرادة الشعب لذلك ، وإن كان

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ٢ § ٥٥ = ص ٢٢٨ – ٢٢٩ ترجمة فرنسية .

الشعب في ذلك منفعلاً سلبياً ، لا فاعلاً إيجابياً .

والعبرة هي بتحديد « حق القيام بالحرب » — وهو ما يتناوله كنت في البند التالي مباشرة حيث يقول (§ ٥٦) :

« في حالة الطبيعة بين الدول فإن **حق القيام بالحرب** (بدء الهجوم) هو الوسيلة المسموح بها للدولة من أجل الحصول — بالقوة — على حقها من دولة أخرى ، أقصد حين تعتقد بأن هذه الدولة الأخرى قد ضرّت مجتمعها ، ما دام لا يمكن رفع قضية (بوصفها الوسيلة الوحيدة لوضع حد للمنازعات في الحالة القانونية) في حالة الطبيعة . — وإلى جانب الهجوم الفعلي (العدوان الأول ، وهو يختلف عن الأعمال المبدئية العدوانية) يوجد **التهديد** . ويقوم إما في **الاستعدادات** الحربية ، وعلى أساسها يقوم حق الوقاية praeventionis ، وإما في الازدياد المخيف (بامتلاك بلاد أخرى) وفي قوة دولة أخرى . فهذا الازدياد هو في حد ذاته وحده — قبل أي اجراء تقوم به الدولة التي صارت أقوى — ضرر يلحق بدول أقل قوة ، وفي حالة الطبيعة يكون الهجوم متفقاً تماماً مع الحق . وعلى هذا الأساس إذن يقوم حق **التوازن** بين كل الدول المجاورة التي يمكن أن يفعل بعضها في بعض .

أما **الهجوم الفعلي** ، الذي يعطى الحق في خوض الحرب ، فيقوم في الانتقام من العدوان الذي وقع على شعب دولة من شعب دولة أخرى ، دون السعي للحصول من هذه الدولة الأخرى على تعويضات (بالطرق السلمية) . فثم في هذا ، من حيث الشكل ، تشابه مع حرب تنشب دون اعلان للحرب ، ذلك لأنه من أجل العثور على حق في حالة الحرب ، فيجب الإقرار بشيء مناظر للعقد ، أعني قبول إعلان الطرف الآخر ، بحيث يريد كلا الطرفين العثور على حقه بهذه الطريقة » . (ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ترجمة فرنسية) .

وهنا يتكلم كنت عن حالة الطبيعة ، أي عند عدم وجود قانون دولي : ففي حالة الطبيعة تقع الحرب لسببين :

الأول : أن تحصل الدولة على حقها لدى الدولة الأخرى بالقوة ،

لانعدام السلطة القانونية العليا التي يمكنها الفصل في النزاع على هذا الحق ؛ فالحرب في هذه الحالة بديلة عن التقاضي أمام هيئة قانونية يقرّ بها الطرفان !

الثاني : أن ترد دولة اعتدي عليها العدوان الذي وقع عليها من دولة أخرى ، وهذا هو الانتقام retorsio .

فما قيمة هذين الاعتبارين من ناحية القانون الدولي ؟

هنا مشكلة من أعوص مشاكل القانون الدولي كما يقول كنت ، إذ كيف يمكن تصور قانون في حالة تصمت فيهـا القوانين inter arma silent leges ؟ وهذا القانون يفترض فيه أن يعمل على اجراء الحرب وفقاً لمبادىء بموجبها يظل من الممكن دائماً الخروج من حالة الطبيعة هذه بين الدول ، والدخول في حالة قانونية ؟

١ – ويبدأ كنت النظر فيها بأن يقرر بأنه « لا يمكن أن تكون حرب بين دول مستقلة حرباً تأديبيـة bellum punitivum . ذلك لأن التأديب punition لا يمكن أن يكون له وجود إلاّ في العلاقة بين رئيس imperantis ومرؤوس subditum ؛ لكن هذه العلاقة ليست علاقة بين الدول بعضها وبعض . » (§ ٥٧ ، ص ٢٣٠ ترجمة فرنسية) .

ذلك لأنه إذا كانت الدول مستقلة وذات سيادة ، فلا يحق لدولة أن تقوم بتأديب دولة أخرى بشنّ الحرب عليها ؛ وإنما يكون التأديب جائزاً إذا كانت العلاقة بين الدولتين علاقة رئيس بمرؤوس ، أو متبوع بتابع ، وهذا غير موجود في العلاقة بين الدول المستقلة .

٢ – « كذلك لا يمكن أن تكون الحرب حرب إبادة bellum internacinum ، ولا حرب استعباد وإخضاع bellum subingatorium ، يكون من شأنها الاعدام المعنوي لدولة (شعبها إما أن يـذوب في جمهور شعب الغازي ، أو يصير مستعبداً له) . وذلك ليس لأن هذه الوسيلة القصوى لدولة من أجل

الوصول إلى حالة سلام هي في ذاتها متقابلة بالتناقض مع الحق الذي هو حق دولة ، وإنما لأن فكرة القانون الدولي تتضمن مفهوم وقوع تعارضٍ وفقاً لمبادىء الحرية الخارجية ، من أجل أن يحتفظ لكل واحد بما هو له : وليس طريقة للامتلاك ، بحيث أن ازدياد قوة دولة يمكن أن يكون مهدّداً للآخرين » .

والحرب أيضاً لا يمكن أن تكون حرب إبادة ولا حرب إخضاع لدولة أخرى : إما باستعبادها أو بابتلاعها ، لأن فكرة القانون الدولي تفترض قيام دول مستقلة ذات سيادة وحق كل منها في الاحتفاظ بما هو لها دون اعتداء عليه من جانب الغير ، كما تفترض وجود تعارض بينها بحسب مبادىء الحرية التي لكل منها ؛ لكن هذا التعارض لا يجيز العدوان ، خصوصاً وهو يؤدي أحياناً إلى تضخم قوة دولة من الدول بحيث يجعلها مهدّدة لسائر الدول ؛ فهو يتنافى أيضاً مع مبدأ توازن القوى .

ثم يتناول كنت حق الدولة التي هوجمت وتريد الدفاع عن نفسها — حقها في استخدام وسائل الدفاع المتاحة لها ، فيقرر « أن كل وسائل الدفاع مباحة للدولة التي فرضت عليها الحرب ، باستثناء تلك الوسائل التي يؤدي استعمالها إلى انتزاع أهلية المواطنة عن المواطنين ، لأنها بهذا تسلب نفسها ، في نفس الوقت ، الأهلية لأن تعتبر شخصاً (يحق له أن يشارك الآخرين في نفس الحقوق) في العلاقات بين الدول وفقاً للقانون الدولي . ومن بين هذه الوسائل اللامشروعة يجب أن يعدُّ تلك التي تقوم في استخدام رعاياها هي كجواسيس ، بل وفي استخدام الأجانب كقتلةٍ وواضعين للسموم (ويمكن أيضاً أن ندرج بين هؤلاء من يسمون القناصة francs-tireurs الذين يتربصون للأفراد في كمائن) ، أو حتى لنشر أنباء كاذبة ، وبالجملة ، لا يجوز استعمال الوسائل الخسيسة الغدّارة perfides جميعها ، والتي من شأنها القضاء على الثقة الضرورية لإقامة سلام دائم في المستقبل». (§ ٥٧ ، ص ٢٣٠ — ٢٣١ من الترجمة الفرنسية) .

وهكذا وضع كنت مبادىء حرب دفاعية شريفة ، ومنع من استخدام الوسائل الغدارة في هذه الحرب الدفاعية ، أيا كان نوعها ، رغم عدالة قضية الدفاع عن النفس ضد عدوان الغير . فهو لا يقرّ استخدام الدولة المعتدى عليها لأبنائها في القيام بعمليات التجسس ، ولا استخدام الأجانب — ولا طبعاً الرعايا — في القيام بأعمال الاغتيالات ، أو وضع السم (في الآبار ، أو بأية طريقة من الطرق) . بل أكثر من هذا : يحرّم استخدام القناصة الذين يترصدون لأفراد العدو في كمائن ينصبونها لهم ، وبالجملة ، فإن كنت لا ينسى مبادىء الأخلاق حتى في إجراء عمليات الحرب الدفاعية المشروعة .

ويواصل كنت توكيده لمبادىء الأخلاق في الحرب فيقرر « أنه من المباح في الحرب أن يفرض على العدو المغلوب أن يؤدي تزويدات وجزية ، لكن ليس من الجائز نهب الشعب المغلوب ، أي أن يسلب الأفراد مما يملكون (وإلاّ لكان ذلك نهباً : فليس الشعب المغلوب ، بل الدولة التي كانت تسيطر عليه هي التي قامت بالحرب **من أجله** ، أي من أجل الشعب) ويجب إعطاء إيصال بكل ما يستولى عليه ، حتى إذا ما عاد السلام يكون في المستطاع توزيع الأعباء المفروضة على البلاد أو الاقليم (المقاطعة) توزيعاً متناسباً » (§ ٥٧ ، ص ٢٣١ ترجمة فرنسية) .

وهذه فكرة سليمة عادلة : فالدولة ككل هي التي قامت بالحرب ، لا أفرادها تفاريق . ولهذا يجب على الدولة ككل أن تتحمل النتائج ، أما الأفراد بوصفهم أفراداً فيجب أن يعفوا من دفع الجزية والتعويضات عن الحرب . صحيح أن الدولة قامت بالحرب **من أجل** الشعب ، لكن العدالة في تحمل الأعباء الناجمة عنها تقتضي بالضرورة أن توزع الأعباء بالتساوي على الجميع — ونقصد من التساوي ها هنا التناسب بحسب المقدرة .

حتى إذا ما وضعت الحرب أوزارها ، فإن حق ما بعد الحرب « يقوم فيما يلي : يضع الغالب الشروط التي بموجبها يجب على المغلوب أن يتفاهم معه ،

والتي بمقتضاها تعقد **المعاهدات** عادةً ، ابتغاء الوصول إلى السلام ، لا وفقاً لأيّ حق يسوقه يراد أن يُعْتَرَف له به بسبب ضرر مزعوم ألحقه به الخصم ، مستنداً في هذا إلى قوته ، حين يتحفظ بالنسبة إلى هذه المسألة . ولهذا فإن الغالب لا يمكنه المطالبة باسترداد نفقات الحرب ، لأنه لو فعل ذلك لكان من شأنه أن يجعل حرب خصمه غير عادلة ، وإذا أمكن أن تخطر بباله هذه الحجة ، فيجب عليه الا يلجأ إليها ، لأنه بهذا إنما يعلن أنه قام بحرب تأديبية ، وبهذا يصبح هو بدوره مرتكباً لعدوان . وينتسب إلى هذا الحق (حق ما بعد الحرب) أيضاً تبادل الأسرى بغير فدية ، بغض النظر عن تساوي عددهم .

والدولة المغلوبة أو رعايا هذه الدولة لا يفقدون أبداً حريتهم المدنية بسبب غزو بلادهم ، فتصبح هذه مستعمرة مهينة ، ورعاياها عبيداً أرقاء ، وإلاّ ، لكانت تكون الحرب تأديبية ، وهذا في ذاته تناقض . — والمستعمرة أو المقاطعة province هي شعب : صحيح أنه يملك دستوراً خاصاً ، وتشريعاً ، وأيضاً يكون عليها من ينتسبون إلى دولة أخرى مجرد أجانب ، لكنه شعب تتولى السلطة التنفيذية فيه دولة أخرى . وهذه الأخيرة تسمى الدولة الأم métropole . والدولة التي تكون — إن صح التعبير — بنتاً Tochterstaat للدولة الأم ، أعني المستعمرة ، تخضع لسيادة الدولة الأم ، وإن كانت تحكم نفسها بنفسها (بواسطة برلمانها ، وعلى كل حالٍ تحت رئاسة نائب الملك) civitas hybrida . وتلك كانت حال كثير من الجزر بالنسبة إلى أثينا ، وهذه هي الآن حال ايرلنده بالنسبة إلى بريطانيا العظمى .

والرق ومشروعيته أقل إمكاناً من التبرير على أساس تغلب شعب على آخر بواسطة الحرب ، لأنه لا بد حينئذ لذلك من الاقرار بالحرب التأديبية . وأقل من ذلك امكاناً للتبرير أن يكون الرق وراثياً ، وهو أمر منافٍ للعقل بوجه عام ، لأن الذنب الناجم عن جريمة إنسان لا يمكن وراثته .

وينتج عن مفهوم معاهدة السلام أن يرتبط بها العفو العام amnistie [1] وهذا معناه :

١ ـ أنه لا يجوز للغالب أن يفرض على المغلوب ما يشاء من الشروط ؛

٢ ـ أنه لا يجوز للغالب أن يطلب تعويضات عن نفقات الحرب ؛

٣ ـ أنه يجب تبادل الأسرى ، بغض النظر عن عددهم لدى الجانبين ، وأن يتم ذلك بدون دفع أية فدية ؛

٤ ـ أن رعايا الدولة المفتوحة (أي المغزوّة) لا يفقدون حريتهم المدنية لأن بلادهم فُتِحت ، ولا يجوز استرقاق أهلها ، كما لا يجوز تحويل البلاد المفتوحة إلى مستعمرات ، والمستعمرة هي البلاد التي يتولى السلطة التنفيذية فيها دولة أخرى ، حتى لو احتفظت تلك البلاد بدستور خاص ، وتشريع خاص ، واعتبر رجال الدولة الأخرى أجانب فيها .

وبهذا دمغ أمانويل كنت الاستعمار بكل صوره وأدانه إدانة شاملة قوية ، وكان هذا في أخريات القرن الثامن عشر ـ أي في وقت تكوين المستعمرات ، وهو وقت بدأ من القرن الخامس عشر واستمر حتى يومنا هذا في بعض النواحي .

وهذا فضل عظيم لكنت ينبغي أن يذكره له بالتقدير والحمد كل الذين ابتلوا بالاستعمار في أيّ صورة كان ، وما أكثرهم على هذه الأرض !

ولا نعرف مفكراً آخر قبل أمانويل كنت قام بهذه الحملة القوية المدعومة بالحجج العقلية الدامغة ، التي قام بها كنت ، بل لا بد أن ننتظر هذا القرن العشرين لنسمع صيحة مثل صيحته ، ولأسباب تخلو غالباً ـ إن لم تكن دائماً ـ من الدوافع الإنسانية النبيلة والأخلاق العالية التي أملت على كنت هذا البيان .

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ٢ : § ٥٨ = ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ترجمة فرنسية .

ولو أردنا بيان من تأثر بهم كنت في هذا المجال ، والمقارنة بين آراء من سبقوه وبين آرائه ، فعلينا أن نذكر في المقام الأول رأي هوجو جروتيوس في الحرب ، وهو ما عرضه في كتابه بعنوان : « في قانون (حق) الحرب والسلام » (نشر لأول مرة سنة ١٦٢٥) .

١ — يرى جروتيوس Grotius أن أسباب الحرب ذات طابع قانوني ، ولا تختلف في ذلك عن أسباب القضايا القانونية : فالحرب تنشب حين تعوز الطرق القانونية للعدالة (ك [١] ، ف [١]) — وهو نفس ما قاله كنت في النص الذي أوردناه (ص ١٨٣) . والحرب أيضاً قريبة الشبه من الاجراءات القضائية من حيث أن لنتائجها طابع العقوبات (والقتل في الحرب ليس إلاّ عقوبة الاعدام) الصادرة ضد الخصم عقاباً له على اشعال نار الحرب (ك ٣ ، ف ١١ ، § ٢ وما يليه) . وتبعاً لهذا يستنبط جزوتيوس أن عقوبة الموت لا يستحقها إلاّ أولئك الذين اشتركوا فعلياً في القتال . ولهذا يجب أن يعفى منها من لم يشتركوا في القتال : من أطفال وشيوخ ونساء وتجار وصناع ورجال دين ورهبان (الموضع نفسه ، § §٩ — ١٢) . والجندي المقاتل هو أيضاً له الحق في الابقاء على حياته متى ما أُسِر ، أو جُرِح ، أو أُخِذَ رهينة ، لأنه في هذه الأحوال كلها يفقد صفَةَ مقاتلٍ بالفعل (§ § ١٤ — ١٨). ونفس الموقف ينطبق على الأشياء : فالتدمير يجب ألا يتجاوز ما تقتضيه الضرورة الحربية : ولا ينبغي أن يمتد إلى أماكن العبادة ، والمقابر ، والمتاحف ، والآثار الفنية (ك ٣ ، ف [١٢] ، § § ١ — ٧) .

وإذا انتهت العمليات الحربية ، فيجب ألا يؤخذ كغنائم إلاّ ما يعوض عن الأضرار التي كانت السبب في الحرب ، والأسرى يجب اطلاق سراحهم وتسليمهم إلى دولتهم ، في مقابل فدية — وفي هذا يختلف عنه كنت ، الذي رأى أن يكون اطلاق سراح الأسرى دون مقابل ودون دفع أية فدية . ويجب أن يُترك المغلوبون على دينهم ، وتترك لهم شخصيتهم (ك ٣ ، الفصول ١٣ — ١٥) .

أما السلام فليس مجرد حسن الجوار بين حقين يتجنبان التصادم ، إنما هو أكثر من ذلك : تبادل في الأفكار والفوائد والبضائع ، لأن الناس يؤلفون جماعة من العقلاء Societas rationis (ك ٣ ، ف ١٤ ، § ١) .

ويلمح جروتيوس إلى إمكان فض المنازعات بواسطة قانون السلام . ويدعو صراحة إلى عقد « مؤتمر » لتفصل فيه الدول المسيحية (وهو عادة يفكر فيها) فيما بينها من منازعات . (ك ٢ ، ف ٢٣ ، § ٨) .

٢ ــ ونذكر في المقام الثاني جان جاك روسو فقد قال عن الحرب في كتابه « العقد الاجتماعي » :

« ليست الحرب علاقة بين إنسان وإنسان ، بل علاقة بين دولة ودولة ، وفيها لا يكون الأفراد أعداءً إلا بالعرَض والصدفة ، وليس بوصفهم ناساً ، بل ولا بوصفهم مواطنين ، بل بوصفهم جنوداً » وقد رأينا هذه الفكرة بنصها عند كنت .

٣ ــ ونذكر ثالثاً الفيلسوف كرستيان ڤولف Wolff ، الذي وضع هذه القاعدة الجوهرية في القانون الدولي وهي أن الأمم أشخاص معنوية . وهي تعيش ، مثل الأفراد ، أولاً في حالة الطبيعة ، وهناك لا تخضع علاقاتهم لأي قانون وضعي ، ويكون للقوة الدور السائد . لكن حالة الطبيعة لا تعني الخلو من كل علاقة اجتماعية ، ومن كل قانون ، لأن الناس على علاقات طبيعية وسلمية بعضهم مع بعض في فترات الخلو من الحرب . ولهذا يوجد بين الأمم « مجتمع طبيعي » يفترض في كل دولة أنها موافقة على المشاركة فيه ، وكأن نوعاً من العقد أو شبه العقد يربط فيما بينها . وفي داخل هذا المجتمع الأعلى civitas maxima (« المدينــة العظمى ») لا تكون الحرب هي القاعدة ، بل الحادث العارض . وفي وقت السلام تتبادل الأمم بعضها مع بعض نفس الخدمات ، مع المحافظة طبعاً على المصلحة الشخصية ؛ والانتقال بين رعايا الدول مباح بشرط التقيد بالقوانين المحلية . والأجنبي يجب أن يعدّ

في حمى القانون داخل الدولة التي يقيم فيها . والتبادل التجاري يجب أن يكون مكفولاً ، حتى لو لم توجد معاهدات أو اتفاقات . والحرب توقف حق التبادل التجاري ، ولكنها لا تلغيه .

٤ — كذلك ينبغي أن نذكر أن الباب السادس من دستور سنة ١٧٩١ ، أول دستور وضعته الثورة الفرنسية ، يقرر ما يلي :

« تتخلى الأمة الفرنسية عن القيام بأية حرب تهدف إلى الغزو والفتوحات ؛ ولن تستخدم قواتها أبداً ضد حرية أيّ شعب [١] » .

ومن هذه البوادر كلها يتبين أن كنت في آرائه عن الحرب والسلام كان استمراراً منطقياً لآراء أسلافه هؤلاء .

والآن فلنتابع آراءه في السلام :

يقول كنت (§ ٥٩ ، ص ٢٣٢ ترجمة فرنسية) : « إن حق السلام هو :

---

(١) راجع عن « السلام » و « الحرب » والآراء حولهما :

a) Th. Ruyssen : **De la Guerre au droit.** Paris, 1920, Alean.

b) A. Weiss : « Le Droit de la Paix » in **La Paix et l'Enseignement Pacifiste.** Paris, Alean, 1904.

c) Pillet, Barthélerny, etc. : **Les fondateurs du droit international,** Paris, 1904.

d) Nys : **Les origines du droit international,** Harlem, 1894.

e) A. Mérighnac : **Troité de droit public international,** t. I, Paris, 1905 (une bonne bibliographie, p. 100 s.).

f) Olivart : **Bibliographie du droit international,** Paris, 1905.

g) H. Lafontaine : **Bibliographie de la paix et de l'arbitrage international,** Partie I, Monaco, 1904.

h) Wehberg (Hans) : **Krieg und Eroberung im Wandel des Völkerrechts.** Frankfurt am Main, 1953.

i) Balladore Pallieri (Georgio) : **Diritto bellico,** 2e ed. Padua. 1954.

١ ـ الحق في أن تكون (الدولة) في سلام حين يكون هناك حرب بين الجيران ، أو الحق في **الحياد** ؛

٢ ـ الحق في الحصول على توكيد بأن السلام المعقود سيستمر ، أي حق **الضمان** ؛

٣ ـ حق التحالف المتبادل (الاتحاد الكونفدرالي) بين عدة دول من أجل الدفاع المشترك عن نفسها ضد كل الهجمات الخارجية أو الداخلية . لكنه ليس تحالفاً هجومياً وتوسعاً داخلياً innerer Vergrösserung » .

ومعنى هذا أن حق السلام ينطوي على الحق في الوقوف موقف الحياد من أية حرب تنشأ على مقربة ؛ والحق في ضمان استمرار السلام بعد عقد معاهدة السلام ؛ والحق في عقد محالفات دفاعية لصد هجوم خارجي أو هجوم داخلي . وربما يشير كنت في قوله : « صد هجوم داخلي » إلى ما حدث أثناء الثورة الفرنسية من انعقاد تحالف بين انجلترة والنمسا وبروسيا واسبانيا والروسيا — ضد الثورة الفرنسية ، على أساس أن سياسة الثورة الفرنسية تهدد كل دول أوربا ، وأنها قوة مدمرة تهدد ليس فقط عروش الملوك ، بل وأيضاً السلام العام الذي حققته معاهدة وستفاليا منذ سنة ١٦٤٨ ، خصوصاً وقد صارت أوربا على حد تعبير ڤولتير (في كتابه عن « عصر لويس الرابع عشر » المقدمة ، فصل ٢) « نوعاً من الجمهورية الكبرى المقسمة إلى عدة دول ... ، كلها تتراسل فيما بينها بعضها وبعض وتتواصل ، وكلها ذوات أساس ديني واحد ، وإن انقسم إلى عدة فرق ومذاهب ، وكلها لها نفس مبادىء القانون العام والسياسة » .

من هو العدو الظالم ؟

والحرب لا تجوز إلاّ ضد عدوّ ظالم — فمن هو العدو الظالم ؟

يضع كنت هذا السؤال بحسب مفهومات القانون الدولي ويجيب قائلاً :

« إنه ذلك الذي تخون إرادته المعلن عنها أمام الناس (سواء بالقول وبالفعل) — تخون قاعدة لو أنها صارت قاعدة كلية لما أمكن قيام السلام بين الشعوب ، بينما حالة الطبيعة ستعدّ خالدة أبداً . ومن هذا القبيل : انتهاك العقود العامة ، التي تهم كل الشعوب ، لأن حريتهم تكون مهددة على هذا النحو ، فيلجأون إلى الاتحاد فيما بينهم ضد هذا الاضطراب ليمنعوا تأثيره في هذه النقطة . لكن لا يجوز لهم الذهاب في ذلك إلى حد أن يتقاسموا فيما بينهم بلاد العدو الظالم ومحو دولة من الأرض ، لأن ذلك سيكون ظلماً للشعب ، وهو لا يجوز أن يفقد حقه الأصلي في الارتباط لتكوين جمهورية (دولة) ، وفي مقابل ذلك فإنهم يستطيعون أن يفرضوا عليه قبول دستور (نظام) جديد يكون بطبعه غير مشجع على الميل إلى الحرب .

وفضلاً عن ذلك ، فإن العبارة : « عدو ظالم في حالة الطبيعة » — تحصيل حاصل ؛ لأن حالة الطبيعة هي نفسها حالةُ ظلم . والعدو العادل سيكون العدو الذي تكون مقاومتي له أمراً غير عادل ، لكنه في هذه الحالة لن يكون عدوّي [1] » .

إذن العدو الظالم هو الذي ينتهك القاعدة الكلية التي لو صار انتهاكها أمراً كلياً لما قام السلام بين الدول . فمثلاً حرية الملاحة لو انتهكت لما صارت هناك ملاحة آمنة ، وبالتالي لانتفى السلام بين الدول .

وهكذا نرى كنت يريغ إلى أن يطبق على الأمم ما طبقه على الأفراد من حيث القاعدة الأولى من قواعد الأخلاق : « افعل دائماً بحيث يمكن مبدأ فعلك أن يصير قاعدة كلية » .

وطبعاً لا محل للكلام عن « الظلم » إلاّ في حالة وجود قانون بين الدول ، أي قانون الشعوب أو القانون الدولي .

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ٢ : § ٦٠ = ص ٢٣٣ ترجمة فرنسية .

المؤتمر الدائم للدول

ويستمر كنت في فكرة التناظر بين الأفراد من ناحية ، والأمم من ناحية اخرى لكي ينتهي إلى أن يقرر للأمم (الدول) ما قرر الأفراد من تجمع على هيئة دولة أو أمة . فيقول :

« لما كانت حالة الطبيعة بين الشعوب ، وكذلك حالة الطبيعة بين الأفراد ، هي حالة يجب الخروج منها ابتغاء الدخول في حالة قانونية ، فإنه ينتج عن ذلك أنه قبل حدوث ذلك فإن كل حق للشعوب ، وكل ما هو لي وما هو لك الخارجيين (الممتلكات) التي يمكن الدول أن تملكها أو تحافظ عليها بواسطة الحرب – ليس إلاّ **موقوتاً** ، إنما لا يمكن أن تكون لها قيمة **نهائية** وأن تستمتع بحالة سلام حقيقي إلاّ في **اتحاد** كليّ **بين الدول** (يناظر الاتحاد الذي به يصير الشعب دولةً) . لكن لما كانَ الاتساع الهائل لمثل هذه الدولة من الشعوب ، الذي سيشمل أقاليم شاسعة ، سيجعل حكمها وبالتالي حماية كل عضوٍ فيها يصيران في النهاية مستحيلين ، ولما كان تعدد مثل هذه التجمعات يولد حالة حرب من جديد ، فإن **السلام الدائم** (وهو الغاية الأخيرة للقانون الدولي) فكرة من الواضح أنها غير قابلة للتحقيق . لكن المبادىء السياسية التي تهدف إلى هذا الغرض ، أعني تلك التي تهدف إلى إجراء محالفات بين الدول ، تفيد في **تقريب** هذا الهدف دائماً ، وهي ليست غير قابلة للتحقيق ، ولما كان هذا **التقريب** مؤسسا على الواجب ، وأنه تبعاً لذلك مهمة مؤسسة على حق الناس والدول ، فإنه قابل للتحقيق قطعاً .

ويمكن تسمية مثل هذا الاتحاد بين الدول للمحافظة على السلام باسم : **المؤتمر الدائم للدول** ، ويحق لكل دولة مجاورة الانضمام إليه . وهذا ما حدث (على الأقل فيما يتعلق بشكليات القانون الدولي الخاصة بالمحافظة على السلام) في النصف الأول من هذا القرن في جمعية البرلمانات **assemblée des Etats généraux** في لاهاي ، حيث كان وزراء معظم بلاطات أوربا بل

وأصغر الجمهوريات ترفع شكاواها الخاصة باعتداءات بعضها على بعض ، وبهذا كانوا ينظرون إلى أوربا على أنها دولة متحدة واحدة ، أقروا بها كمحكم للفصل في المنازعات العامة ، لكن حدث بعد ذلك أنه بدلاً من هذا ، لم يبق للقانون الدولي وجود إلاّ في الكتب ، واختفى من الحكومات ، أو — بعد اللجوء إلى القوة — أودع في ظلمات المحفوظات على شكل استنباط .

ولا نقصد بكلمة : « مؤتمر » Congrès ها هنا إلا اتحاداً اعتباطياً قابلاً للفسخ بين الدول المختلفة ، لا (كما هي الحال في اتحاد الولايات في أمريكا) اتحاداً مؤسساً على أساس دستور الدولة وبالتالي غير قابل للحل — وهكذا فقط يمكن ، بواسطة مؤتمر ، تحقيق فكرة إقرار قانون عام بين الشعوب (قانون دولي) يفصل في المنازعات التي تقوم بينهم بطريقة مدنية ، أي بنوع من التقاضي لا بطريقة بربرية (على طريقة الهمج) ، أي بطريق الحرب [1] » .

في هذا النص يدعو كنت إلى قيام « مؤتمر » دائم بين الدول للنظر في الخلافات التي تقع بينها ، ويكون بمثابة محكمة للفصل في المنازعات بينها بطريقة مدنية ، أي لا بالحرب .

ولم يكن من حظ فكرة كنت هذه أن تتحقق طوال القرن التاسع عشر ؛ ومرجع ذلك إلى تغلب مبدأ القوميات ، وحق الشعوب في تقرير مصائرها بنفسها ، مما جعل من غير الممكن قبولها لسلطة عليا فوق الدول والقوميات يكون لها الحق في الفصل ، ثم في تنفيذ قراراتها بالقوة إذا لزم الأمر . صحيح قامت مؤتمرات كثيرة في أوربا تهدف إلى الفصل في المنازعات الدولية : منها مؤتمر ڤينا في سنة ١٨١٥ لتصفية تركة نابليون ، ومؤتمر لندن في سنة ١٨٣٠ للفصل في المسألة البلجيكية ، ومؤتمر باريس في سنة ١٨٥٦ بعد حرب القرم ، ومؤتمر برلين سنة ١٨٧٨ بعد الحرب اليونانية التركية ، ومؤتمر برلين

---

(١) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ٢ : § ٦١ = ص ٢٣٣ — ٢٤٣ ترجمة فرنسية .

في سنة ١٨٧١ وبروكسل في سنة ١٨٨٥ للنظر في الشؤون الافريقية . لكن مبدأ التوازن السياسي بين الدول القوية كان هو المسيطر عليها ، فضلاً عن أنها مؤتمرات لم يقصد بها العمل على سيادة القانون الدولي بين الدول كلها على السواء ، بل اقتسام الأسلاب والمستعمرات والسيطرة على موارد المواد الأولية وخيرات الشعوب المختلفة .

وربما كانت أول محاولة جادة في سبيل وضع قواعد القانون الدولي هي تلك التي بذلت في مؤتمري لاهاي المنعقدين في سنة ١٨٩٩ ، وسنة ١٩٠٧ : فقد أفلحا في وضع القواعد المتعلقة بالتسوية السياسية للمنازعات الدولية ، وقررا إنشاء محكمة دائمة للحكم ؛ ونظما مصائر الجرحى والأسرى في الحرب، ووضعا قواعد الملاحة الدولية .

وانما ستتحقق فكرة كنت لأول مرة في « جمعية الأمم » (« عصبة الأمم ») التي تأسست غداة الحرب العالمية الأولى ، وكان الهدف منها ايجاد سلطة دولية فوق الدول . ولكنها أخفقت منذ بدايتها أولاً لأن الدول التي خرجت منتصرة (انجلترا وفرنسا) قد اتخذت من « جمعية الأمم » وسيلة لإحكام سيطرتها على مستعمراتها ، وعلى توجيه السياسة الدولية ؛ وثانياً لأن الدول القوية التي اشتركت فيها لم تقبل التنازل أبداً عن شيء من سيادتها لصالح هذه السلطة الدولية الجديدة ؛ وثالثاً لأن قراراتها كان يشترط فيها الاجماع ، ولم تكن لها أية قوة ملزمة لمن تصدر ضدهم . وكما قال أحدهم [١] : « أرادت الحكومات السلام والسيادة معاً ، ففقدت كليهما » . وربما كان نجاحها الوحيد هو في إنشاء أول محكمة دولية للعدل ، وانشاء بعض المنظمات الدولية التي قدر لها الاستمرار فيما بعد مثل منظمة العمل الدولية .

وكان إنشاؤها باقتراح من الرئيس ولسون ، رئيس الولايات المتحدة ،

---

(١) P. J. Dupuy : Le droit international, p. 14. Paris, P.U.F., 1963.

وذلك في النقطة الرابعة عشرة من رسالته إلى الكونجرس في ٨ يناير سنة ١٩١٩ ، وعلى أساس مشروع أعدّه مستشاروه وعرضه على مؤتمر السلام المنعقد في فرساي (فرنسا) ، فوافق عليه المؤتمر بالاجماع في ٢٨ أبريل سنة ١٩١٩ .

وقد حلّت « جمعية الأمم » في ٣١ يوليو سنة ١٩٤٧ بعد أن دخل « ميثاق الأمم المتحدة » الجديدة حيّز التنفيذ في ٢٤ اكتوبر سنة ١٩٤٥ . وهذا الميثاق كان قد أعدّه مؤتمر تحضيري في دمبرتن أوكس Dumbarton-Oaks (في الولايات المتحدة) في سنة ١٩٤٤ ، جمع ممثلين عن الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا ، والاتحاد السوفييتي والصين ، وضعوا مشروعاً لتأسيس أمم متحدة ، واقترح الوفد السوفييتي أن توكل سلطة اصدار القرارات في الأمور التي تتعلق بالأمن الدولي إلى مجلس محدود العدد يكون للدول العظمى فيه عضوية دائمة من ناحية ، وحق نقض القرارات veto من ناحية أخرى . وعلى هذا الأساس أقرّ مؤتمر سان فرنسسكو الذي انعقد في الفترة من ٢٥ أبريل إلى ٢٦ يونيو سنة ١٩٤٥ ميثاق الأمم المتحدة .

القانون العالمي

ويختم كنت كتابه عن «نظرية القانون» بفصل (§ ٦٢) موجز عمّا أسماه القانون العالمي أو الكوني ، وفيه يشرح فكرته التي أوردناها منذ قليل عن مؤتمر دائم للدول لإقرار السلام والفصل في المنازعات بالطرق السلمية .

يقول كنت : « وهذه الفكرة العقلية لجماعة سلمية كاملة ، وإن لم تكن بعد ودّية ، لكل الشعوب على وجه الأرض ، التي يمكن أن تعقد فيما بينها روابط فعلية ، ليست مبدأ أخلاقياً داخلاً في باب محبة الإنسان ، بل هي مبدأ قانوني . ذلك أن الطبيعة ضمتها جميعاً (بواسطة الشكل الكروي الذي أعطته لمسكنهم (globus terräquens) ضمن حدود معيّنة ، ولما كان امتلاك الأرض التي يمكن أن يعيش عليها ساكن الأرض لا يجوز أن يعتبر أبداً إلاّ بمثابة امتلاك لجزء من كلٍّ معيّن ، وبالتالي كجزء لكل إنسان في الأصل حق فيه ، فإن كل الشعوب تشترك في الأرض أصلاً ، لا على شكل جماعة قانونية متشاركة في الملك communio وبالتالي في الانتفاع أو في ملكية هذه الأرض ، بل متشاركة في التجارة الطبيعية الممكنة ، أي في علاقة دائمة بين كل واحد والباقي في التبادل Verkehr ، ومن حقها أن تجرّب ذلك دون أن يكون من الحق الأجنبي أن يعاملها كأعداء . — وهذا الحق ،

بالقدر الذي به يريغ إلى اتحاد ممكن لكل الشعوب ، من أجل بعض القوانين العالمية لمبادلاتهم الممكنـــة ، يمكن أن يسمى : القانون العالمي (الكوني) ius comsopoliticum .

وربما يبدو أن البحار تمنع الشعوب من كل تشارك جماعي ، ومع ذلك فإنها بفضل الملاحة تملك استعدادات عظيمة طبيعية من أجل التبادل بين هذه الشعوب ، ذلك التبادل الذي يمكن أن يكون من الحيوية بقدر ما هنالك من سواحل متقاربة (مثل سواحل البحر الأبيض المتوسط) . صحيح أن كثرة التردد على هذه السواحل وأكثر من ذلك : المؤسسات التي تقام عليها ، من أجل ربطها بالدولة الأم ، هي فرصة مناسبة لجعل الشر والفسق — اللذين يستشعران في نقطة على سطح الأرض — يستشعران في سائر النقط . لكن هذا اللون من سوء الاستعمال الممكن الحدوث لا يمكن أن يسلب مواطن الأرض الحق في أن يسعى (يحاول) أن يكون في تشارك جماعي مع الكل ، ولاستكشاف كل أقاليم الأرض ابتغاء الوصول إلى هذا الهدف ، وإن كان ليس في وسعـــه الحصول على حق الاستقرار ius incolatus (= حق الاستعمار) على أرض شعب آخر ، دون أن يكون هناك عقد خاص ينصّ على ذلك .

لكن يمكن أن يثار السؤال عمّا إذا كان يجوز لشعب ما أن يحاول — في بلد استكشف حديثاً — أن يقيم مستوطنة accolatus وأن يكون له ممتلكات في جوار شعب آخر سبق له أن استقر في هذا الاقليم ، حتى بدون موافقة هذا الأخير ؟

إذا كانت هـــذه المستوطنة établissement بعيدة عن الموضع الذي يعيش فيه الشعب الأول ، بحيث لا يمكن أحدهما أن يضرّ بالآخر في استغلال الأرض ، فإن الحق يكون حينئذ غير مشكوك فيه . لكن إذا تعلق الأمر بشعوب من الرعاة أو الصيادين (مثل الهونتكوت والتنجوس ومعظم الشعوب

الأمريكية)، التي يتوقف معاشها على مساحات شاسعة خاوية ، فإن هذا لا يمكن أن يتم بالعنف ، وإنما فقط بالعقد ، وفي هذا الأخير أيضاً يجب ألاّ يستغل جهل هؤلاء الوطنيين الاصليين indigènes فيما يتعلق بالتنازل عن أراضيهم ، وإن كانت الأسباب التي تساق لتبرير ذلك كافية — في الظاهر — لتأكيد أنّ مثل هذا العنف سيعود بالنفع على العالم ، من ناحية : تثقيف وتربية هذه الشعوب الغليظة (وهذه هي الحجة التي يريد بها بوشنج[1] Büsching نفسه تبرير ادخال الدين المسيحي في ألمانيا لسفك الدماء) ، ومن ناحية أخرى : بإمكان تخلّص بلاده هو من رجال أشرار وإمكان هؤلاء الأخيرين أو ذريتهم من التجدّد في جزء آخر من العالم (كما في هولنده الجديدة) لكن هذه النوايا الحسنة المزعومة كلها لا تستطيع أبداً أن تمحو وصمة الظلم الماثل في الوسائل المستخدمة لتحقيق هذا الغرض . — وقد يعترض على هذا بأن يقال إنه بهذا التحرّج في البدء بالقوة لتأسيس حالة قانونية مشروعة ، كانت الأرض ستبقى حتى الآن خالية من القوانين . لكن هذا الاعتراض لا يمكن أن يقضي على هذا الشرط لقيام القانون ، كما لا يقدر على ذلك بالدعوى التي يدعيها الثوريون في الدولة، وأعني بها أنه حين تكون النظم فاسدة ، فإنه يكون من حق الشعب إصلاحها بالقوة ، وارتكاب الظلم مرة واحدة ، ابتغاء تأسيس العدالة على نحوٍ وطيد وجعلها تزدهر[2] » .

وهنا نجد كنت مرة أخرى ، وبطريقة مفصّلة صريحة ، ينكر حق الاستعمار إنكاراً تامّاً ، بل ينكر حق إقامة مستوطنات في الدولة المحتلّة —

---

(١) انطون فريدرش بوشنج : جغرافي ألماني (١٧٢٤ — ١٧٩٣) ، كان أستاذاً في جامعة جيتنجن ؛ وله مؤلفات عديدة ، أهمها : وصف جديد للأرض (همبورج سنة ١٧٥٤) كرّس منه ١٠ كراسات لوصف أوربا ، وهو محاولة لوضع جغرافية علمية تشمل الجغرافيا السياسية ، والتاريخية والإحصائية .

(٢) كنت : « نظرية القانون » ٢ : ٢ § ٦٢ = ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ترجمة فرنسية .

وهو رأي جديد وانساني جداً بالنسبة ليس فقط إلى عصره ، بل وإلى عصرنا الحاضر ، مع الأسف !

وينكر إقامة مستوطنات على شواطىء البحار والمحيطات ، تكون ذات ارتباط بالدولة الأم ، وكان ذلك منتشراً في القرن الثامن عشر ، فيما كان يسمى **Comptoirs** : أي مراكز تجارية منشأة في دولة أجنبية (ومنها « كونتوارات » فرنسا في الهند : پوندشيري ، مدراس ، الخ ، أو في ساحل افريقيا الغربية) .

ويؤكد أن البحار ليست — كما يبدو في الظاهر — عوائق للتبادل التجاري ودواعي للعزلة ، بل هي بفضل الملاحة شرايين حيوية للتبادل التجاري .

ويستنكر بشدة كل تبرير للاستعمار أو إقامة المستوطنات بدعوى التمدين ، أو بدعوى تطهير البلاد الأصلية من الأشرار بنفيهم إلى أقاليم نائية خالية — تقريباً — من السكان . فهذا كله ظلم ، واعتداء على حق المواطنين الأصليين ، وما دامت الوسيلة ظالمة ، لأنها تؤدي إلى ارتكاب ظلم ، فلا يمكن أن تبررها أية غاية . وما أجمل عبارة كنت حين يقول إن « هذه النوايا الحسنة المزعومة كلها لا تستطيع أبداً أن تمحو وصمة الظلم الماثل في الوسائل المستخدمة لتحقيق هذا الغرض » !

إذن لقد أدان كنت الاستعمار بكل أشكاله : استيطان ، انشاء مراكز تجارية ثابتة ، احتلال موانىء أو قواعد في الدول الأخرى ، امتلاك أراضٍ بطرق احتيالية من شعوب بدائية ، الخ — قبل أدعياء مناهضة الاستعمار من كتاب عصرنا الحاضر بأكثر من مائة وخمسين عاماً ، وكل هذا دون دعاوى عريضة ودعاوة طنانة يعلم الله ماذا تخفي وراءها من مطامع دنيوية خسيسة : الشهرة الزائفة ، تأييد مكائد بعض الدول ضد بعض ، ابتزاز الأموال والجاه ، ادعاء البطولة والنزعة الإنسانية العالمية ، إلى آخر كل هذه التمويهات المفضوحة.

لقد بنى كنت آراءه هذه على أساس المبادىء العقلية المحضة ، والأوامر

الأخلاقية المطلقة ، والكرامة الإنسانية التي لا تقبل أي تنازل عنها ، وحرية الإنسان التي لا يجوز انتهاكها أو التفريط فيها لأي سبب أو داع مهما تكن الغاية منه حسنة ؛ ولم تكن في خدمته وسائل دعاوة طنانة مثل برترندرسل أو سارتر ، ولا كان يعمل لحساب « أية دولة عظمى » كما هي حال دعاة هذا العصر الذي نعيش فيه ، عصر « الدجالين » الذين يستغلون فن الاعلان بكل مهارة ، وبكل خساسةٍ أيضاً !

امكان قيام قانون عالمي

أما من يعترضون على القانون العالمي بحجة عدم إمكان تحقيقه ، فيجيبهم كنت قائلا :

« إذا لم يستطع المرء أن يبرهن على أن شيئاً ما موجود ، فإنه يستطيع أن يحاول إثبات أنه غير موجود . فإن لم يفلح بهذا النحو أو ذاك (وهي حالة كثيراً ما تحدث) ، فإنه يستطيع أيضاً أن يضع السؤال لمعرفة هل له **مصلحة** في الاقرار بالواحد ، أو بالآخر (افتراضاً) وهذا من الناحية النظرية أو من الناحية العملية ، أعني : إما لتفسير ظاهرة معينة (مثلا بالنسبة إلى الفلكي : عودة الكواكب وثباتها) ، أو لبلوغ غاية معيّنة ، هي بدورها إما عملية (تكنيكية) أو أخلاقية (معنوية) أي غاية من شأنها أن تجعل من الواجب اقتراحها كقاعدة . — ومما لا شك فيه أن افتراض suppositio إمكان تحقيق هذه الغاية ، التي ليست سوى حكم نظري وأيضاً احتمالي ، لا يمكن أن يُجْعَل واجباً ، إذ لا يوجد في هذا أي إلزام (باعتقاد أمرٍ ما) ؛ لكن العمل بمقتضى فكرة هذه الغاية ، حتى لو لم يوجد أقل اهمالٍ في إمكان بلوغها ، وإن كان من غير الممكن البرهنة على استحالة تحقيقها — هذا ما يلزمنا به الواجب .

والعقل العملي من حيث الأخلاق يعلن فينا عن نهيه الذي لا يقاوَم :

يجب ألا تقوم أية حرب ؛ لا تلك التي تقوم بيني وبينك في حالة الطبيعة ، ولا تلك التي تقوم بيننا بوصفنا دولا ، دولا وإن كانت موجودة داخلياً في حالة شرعية ، فإنها مع ذلك خارجياً (أي في علاقاتها المتبادلة) في حالة خلو من القوانين – لأنه ليس هكذا ينبغي لكل أحد أن يسعى إلى حقه ولهذا لم تَعُدْ المسألة مسألة معرفة هل السلام الدائم أمرٌ حقيقي ، أو هو مجرد وهم وسراب ، وهلا نخطىء في حكمنا النظري حين نقرّ بالأمر الأول ، لكن علينا أن نعمل كما لو أن الشيء الذي ربما لن يكون يجب ألا يكون ، ومن أجل تأسيسه نقيم النظام (ربما النظام الجمهوري لكل الدولة معاً وفرادى) يبدو لنا أقدر النظم على اقتيادنا إلى ذلك ، وإلى وضع نهاية لخوض الحرب الحالية من النجاة heillos ، التي وجهت كل الدول بغير استثناء حتى الآن استعداداتها الداخلية ، كما لو كانت هي غايتها العليا . وإذا كانت غايتنا ، فيما يتعلق بتحقيقها ، ستبقى دائماً أمنية كريمة ، فإننا لا نخطىء أبداً إذا أقررنا بالقاعدة التي تدعو إلى السعي إلى ذلك دون هدوء ولا تهاون ، لأنها واجب ؛ أما الإقرار بأن القانون الأخلاقي خدّاع فينا ، فإن هذا هو ما يولّد الأمنية ، الباعثة على النفور ، في أن نكون محرومين بالأحرى من كل عقل ، وأن نعتبر أنفسنا وفقاً لمبادئه كما لو كنا من جنس سائر أصناف الحيوان في جهاز الطبيعة .

ويمكن القول بأن ميثاق السلام العالمي الدائم هكذا لا يؤلّف فقط جزءاً ، بل هو الغاية النهائية بأسرها لنظرية القانون في حدود العقل فقط . ذلك أن حالة السلام هي الحالة الوحيدة التي فيها ما هو لي وما هو لك تضمنهما **القوانين** بين حشد من الناس المجاورين بعضهم لبعض ، والمتحدين تحت لواء نظام واحد . وقاعدة هذا النظام (أو الدستور) لا يمكن أن تستمد من تجربة أولئك الذين رضوا به حتى ذلك الحين كمعيار لسائر الناس ، بل يجب أن تستنبط قبلياً بواسطة العقل من المثل الأعلى لتجمع قانوني للناس تحت قوانين عامة . والواقع أن كل الأمثلة (وهي لا تستطيع إلا أن توضّح ، لا أن تُثبت)

خدّاعة وهي في حاجة ملحّة إلى ميتافيزيقا ، يقرّ أولئك الذين يسخرون منها مع ذلك رغم إرادتهم بضرورتها حين يقولون ، كما يحدث لهم مراراً ، بأن « خير نظام هو ذلك الذي تكون فيه السلطة للقوانين ، لا للناس » . إذ من الناحية الميتافيزيقية أي شيء أسمى من هذه الفكرة نفسها ، التي تملك — باعترافهم هم — الحقيقة الموضوعية التي لا مراء فيها ، وهي فكرة يمكن عرضها بسهولة في الأحوال التي تعرض وهي وحدها — إذا لم نبحث عنها ولم ندخلها بطريقة ثورية فجأة ، أي بالقلب العنيف لنظام قائم معيب (لأنه سيكون ثمّ في تلك الأثناء لحظة فيها يُنْكر كل حالة قانونية) ، بل ندخلها باصلاح غير مشعور به تبعاً لمبادىء راسخة — نقول إنها وحدها التي يمكن أن تقود إلى السلام الدائم ، باقتراب مستمر متواصل من الخير الأسمى السياسي [1] » .

وإذن لئن كان من المستحيل للوهلة الأولى تحقيق فكرة السلام الدائم ، فإن من الممكن التأدي إليها باصلاح غير مشعور به يتم تبعاً لمبادىء راسخة تقودنا دائماً إلى هذا الخير الأسمى في ميدان السياسة ، ونعني به السلام الدائم بين جميع الدول والشعوب في هذا العالم .

ويحذر كنت في هذا النص من الاستشهاد بالمثال ، وهو إنما يقصد ها هنا الثورة الفرنسية خصوصاً وقد رأى ما أدت إليه من مذابح واستبداد وتحطيم لكل المبادىء التي قامت على أساسها . لكنه لم ييأس وظل على إيمانه — حتى آخر حياته — بإمكان وصول الإنسانية إلى تحقيق هذا الحلم الرائع ، حلم السلام الدائم . ولهذا نجده في آخر كتاب تولى إصداره إبان حياته وهو « النزاع بين الكليات الجامعية » (سنة ١٧٩٨) يقول معلقاً على نتائج الثورة الفرنسية في هذا الوقت :

---

(١) كنت : « نظرية القانون » خاتمة = ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ترجمة فرنسية .

« إن ثورة شعب حافل بالمواهب ، تلك الثورة التي نشاهدها تتم اليوم أمام عيوننا ، يمكن أن تفلح أو أن تخفق ؛ ولربما كانت قد كدّست المصائب والفظائع إلى حد أن الإنسان العاقل ، حتى لو كان متأكداً أنه يستطيع أن يقود إلى الخير مغامرة أخرى من هذا القبيل ، لا يمكن أن يقرر محاولة التجربة مرة أخرى بهذا الثمن ؛ ومع ذلك ، فإن هذه الثورة تبث في قلوب كل المشاهدين ، وكل أولئك البعيدين عن المسرح ، أماني متعاطفة قريبة من الحماسة [1] » .

ثم يقول في موضع آخر بعد ذلك من نفس الكتاب : « نعم ! إني أؤكد ، دون أن أكون نبياً ، ما أستطيع أن أتنبأ به للإنسانية ، وفقاً لإرهاصات هذا العصر ومنظره : أن هذه الغاية (وهي تحقيق دولة مؤسسة على مبادىء الحق القانوني) ستتحقق وستكون استهلالاً لتقدم مستمر بغير نكسة شاملة [2] » .

أما القانون العالمي فهو ، كما يقول فكتور باش : « حق كل إنسان ، بوصفه إنساناً ، في امتلاك حقوق . وهو الذي يخوّل لكل مواطن دولة أن يدخل أراضي دولة أخرى . وفي هذا الحق في التجول بحرية على الأرض وفي عقد اتفاقات قانونية مع سائر الناس — يقوم حق المواطن العالمي [3] » .

وهذا الحق (أو القانون) العالمي يشمل :

١ — الحق في الاتصال الحر بين أفراد الدول المختلفة ؛

(١) كنت : « النزاع بين الكليات الجامعية » ق ٢ = ص ١٠١ من ترجمة جبلان Gibelin إلى الفرنسية ، باريس ، عنه الناشر ڤران ، سنة ١٩٥٥ .

(٢) كنت : « النزاع بين الكليات الجامعية » ق ٢ = ص ١٠٤ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

(٣) V. Basch : « L'Allemagne classique et le pangermanisme », in **Revue de Métaphysique et de Morale** (1914), t. 22, p. 770.

٢ ــ الحق في التجول بحرية في سائر أنحاء العالم ؛

٣ ــ الحق في التجارة بحرية بين الدول ؛

٤ ــ المساواة في المعاملة بين كل الأشخاص المقيمين في الدولة : مواطنين كانوا أو أجانب ؛

٥ ــ الحق في الهجرة إلى أية دولة ، وفي الهجرة من دولة الشخص .

أما الدواعي إلى هذه المشاركة بين الشعوب والدول فهي إما مادية ، أو معنوية :

مادية : هي كون الأرض كروية ، وليست منبسطة إلى غير نهاية ، فهي بالتالي محدودة ، ومعنى هذا أن المكان والخيرات الأرضية محدودة ؛ وهذا يحتم على كل سكانها أن يتشاركوا ويتبادلوا المنافع والخيرات .

ومعنوية : هي تبادل العلوم والفنون والآداب ، النزعة الطبيعية إلى الاجتماع بين الناس ، الرغبة العامة نحو التقدم ، اتحاد العقل الإنساني فهو واحد بين الناس .

وهنا تخطر بالبال المشابه بين آراء كنت ها هنا وبين آراء فرنشسكو دي بتوريا (ولد بين سنة ١٤٨٣ و ١٤٨٦ ، وتوفي سنة ١٥٤٦) الدومينكي الاسباني الذي أشرنا إليه من قبل عند الحديث عن نشأة القانون الدولي في القرن السادس عشر (راجع ص ١٧٤) . فإن دي بتوريا de Vitoria كان يرى :

١ ــ المساواة القانونية بين الدول ؛ بين أكبرها وأصغرها ، بين دول الهنود الحمر البدائية ، وبين الامبراطورية الأسبانية العظيمة القوية ؛

٢ ــ الحق المطلق في الاتصال وفي التبادل التجاري بين الدول ؛

٣ ــ الحق المطلق في السفر إلى أية دولة والإقامة فيها .

وفيما يتصل بالحرب ، كان دي بتوريا يرى :

١ ــ أن الحرب عقاب لدولة أخلت بالقانون الدولي ؛ فالحرب مشروعة في هذه الحالة ، سواء أكانت دفاعية أم هجومية ، لأنه إذا لم يكن هناك عقاب يوقع على الدول المنتهكة للقانون الدولي ، فإن نظام الإنسانية كله سيختل ، ويصبح الأبرياء فرائس للمذنبين ، كما يحدث في داخل الدولة الواحدة . على أن الجناية التي تستحق العقاب عليها هي فقط انتهاك القانون الدولي المعترف به بين الدول . ومعنى هذا أن الحرب ليست مشروعة لأجل حل نزاع بين دولتين أيا كان هذا النزاع ، وإنما فقط حين يتناول هذا النزاع القواعد المقررة في القانون الدولي .

٢ ــ لا يحق إلاّ لرئيس الدولة وحده حق اعلان الحرب ، بشرط أن يكون مقرّاً له بتمام الرئاسة .

٣ ــ وفي أثناء القتال يجوز للعسكريين اتخاذ كل ما هو ضروري للحصول على الانتصار : من ضرب وقتل وأخذ أسرى ؛ لكن دون تجاوز هذا القدر ، فلا يجوز مثلاً قتل الجرحى أو الأسرى ، اللهم إلاّ إذا كانوا هم المسؤولين عن قيام الحرب . ولا يجوز استرقاق الأسرى إذا كانوا نصارى !

٤ ــ لا يجوز الاضرار بأشخاص المدنيين غير المشتركين في الحرب ، إلا إذا حدث ذلك بطريق غير مباشر أي من أجل اخضاع العنصر المحارب ، لكن إذا كان الضرر الذي يصيب العنصر المدني غير المحارب أكبر مما يصيب العنصر المحارب ، فليس من الجائز قتل العنصر المدني في سبيل محاربة العنصر العسكري . كما لا يجوز نسف المدن إن كانت غالبيتها من العنصر المدني ، رغم وجود بعض العنصر الحربي فيها ؛ كذلك لا يجوز تدميرها ، حتى لو كانت غالبيتها من العنصر الحربي ، إذا كان هذا التدبير غير ضروري لفتحها .

٥ ــ أما الأموال ، فيجوز الاستيلاء على ، أو تدمير ، ما منها يستخدم

لمباشرة القتال . كذلك يمكن الاستيلاء على الأموال المتروكة في ساحة المعارك ، وتكون لمن يجمعها . لكن لا يجوز الاستيلاء على أموال الأفراد ولا تدميرها إلاّ في الأحوال الاستثنائية ، حين تقتضي ذلك ضرورات الحرب .

٦ ـ وإذا تم النصر فيجوز للغالب أن يطالب المغلوب بتعويض عن الظلم الذي وقع في البداية وكان سبب الحرب ، وتعويضات عن الأضرار وعن سائر الأشياء الضرورية للمحافظة على السلام في المستقبل . ومن ذلك أيضاً المطالبة بعزل الحكام المـُذْنبين ، والحد من سيادة الدولة المغلوبة ، بل وسلبها الاستقلال إذا لم يكن هناك وسيلة أخرى لتأمين السلام وتحقيق الحق الذي كان الغرض من الحرب . لكن يجب على الغالب أن يسلك تجاه المغلوب مسلك القاضي النزيه الإنساني المشاعر ، وأن يكون الأغلب عليه الرحمة والعفو والصفح [١] .

(١) راجع عن آراء بتوريا في القانون الدولي :

a) H. Beuve-Méry : La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain. Paris, 1929.

b) J. P. Delos : La société internationale et les principes du droit public. Paris, 1929.

c) J. Brown Scott : The spanish origin of international law. Francisco de de Vitoria and his law of nations. Oxford, London, 1934.

d) A.E. Naszalyi : Doctrina Francisci de Vitoria de Statu, Roma, 1937.

e) C. Barcia-Trelles : Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno. Madrid, 1928.

نحو سلام دائم

وقد آن الأوان لأن نتحدث عن كتاب كنت : « نحو سلام دائم : محاولة فلسفية » **Zum Ewigen Frieden : ein Philosophischer Entwurf**

ظهر هذا الكتاب في سنة ١٧٩٥ ، أي قبل كتاب « المبادىء الأولى الميتافيزيقية لنظرية القانون » — وهو الذي أتينا على عرضه — بعامين .

وقد صاغه كنت على هيئة المعاهدات الدبلوماسية . ويتألف من الأقسام التالية :

١ — ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط **السلبية** للسلام : لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أي بند سرّي للاحتفاظ بحق استئناف الحرب ؛ لا يمكن امتلاك دولة مستقلة بطريق الميراث ، أو التبادل ، أو الشراء ، أو الهبة ؛ الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن ؛ لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة ؛ لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة في نظام أو حكم دولة أخرى ؛ لا يجوز لدولة ، في حرب مع دولة أخرى ، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من المستحيل عودة الثقة المتبادلة بينهما لدى عودة السلام : مثل الاغتيال ، دسّ السم ، خَرْق امتياز ممنوح ، التحريض على الخيانة . ويتبع كل مادة من هذه المواد التمهيدية ، وكذلك الأساسية بتعليق .

٢ — ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط **الايجابية** العامة ، الداخلية والخارجية

الدولية ، لقانون السلام : يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري ؛ القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة ؛ القانون (الحق) العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية .

٣ ــ ملحق أول : يبحث فيه كنت ، من الناحية الفزيائية والمادية المحضة ، في الطبيعة بوصفها ضمان السلام .

٤ ــ ملحق ثان : يدعو فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحق في تنوير الدولة والحاكمين فيما يتعلق بالأمور السياسية . وهذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة ١٧٩٦ .

٥ ــ ضميمة تتناول : ا) الخلاف بين الأخلاق والسياسة ؛ ب) الاتفاق بين السياسة والأخلاق . وفي كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب كله .

وقبل عرض آراء كنت في هذا الكتاب ، يحسن بنا أن نستعرض آراء بعض أسلافه .

أسلاف كنت في مشروع السلام الدائم

ونحن نعلم أنه في العصر القديم وجدت محاولات لإحلال السلام في العالم المعروف آنذاك ، خصوصاً عند اليونان والرومان . لكنها كانت تهدف إلى فرض سيطرة دولة واحدة على سائر الدول ، كما فعل الرومان فيما عرف باسم السلام الروماني pax romana الذي فرضته روما على دول أوربا وآسيا الصغرى وجنوبي البحر الأبيض المتوسط . وكان الكلبيون والرواقيون من دعاة النزعة الكونية على أساس وحدة الجنس البشري . وشيشرون قال إن « العالم كله يكوّن مدينة واحدة » . والامبراطور الروماني ماركس أورليوس مثل الأمم المختلفة بالبيوت الخاصة في مدينة وحدة .

وجاء العصر الوسيط فأرادت البابوية أن توحد بلاد المسيحية تحت راية البابا . لكن سرعان ما قام النزاع بين البابوية والامبراطورية في هذا المجال : وإن كان كلاهما قد بدأ باقتسام هذه الوحدة : فالوحدة الدينية من شأن البابا ، والوحدة السياسية من شأن الامبراطور . وبدأت الامبراطورية بالتوحيد السياسي ، فقامت الامبراطورية الرومانية المقدسة الأولى على يد أوتو الأكبر سنة ٩٦٢ ، لتجمع بين شهرة روما القديمة ، وقوة الشعوب الجرمانية ، وقداسة الروح الدينية . ثم كان الصراع الحافل بعد ذلك بين البابوات من ناحية ، والأباطرة من ناحية أخرى طوال القرون الثلاثة التالية ، مما نجده مفصلاً في كتب التاريخ السياسي في العصر الأوربي الوسيط . فلما جاء القرن الخامس عشر كانت « المسيحية بغير زعيم يمكن جميع الناس الخضوع له : لا الأب المقدس (البابا) ولا الامبراطور » — كما قال اينياس بكولوميني Piccolomini الذي أصبح بابا فيما بعد باسم : بيوس الثاني .

وبازدياد الصراع بين الدول الأوربية نتيجة اكتشاف أمريكا سنة ١٤٩٢ أصبحت أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر مسرحاً لحروب هائلة ، مما حمل بعض المفكرين على بيان أضرار الحرب والسعي إلى وضع مشروعات للسلام ، بدأت في نطاق أوربا المسيحية ، ثم توسعت شيئاً فشيئاً في القرن الثامن عشر لتشمل العالم بأسره ، ونجتزىء ها هنا بذكر بعضها :

١ — فنذكر أولاً الراهب الفرنسي امريك كروسه (١٥٩٠ ؟ — ١٦٤٨) Emeric Crucé الذي كتب كتاباً صغيراً يتألف من ٢٢٦ ص + ٩ ص مقدمة نشره سنة ١٦٢٣ بعنوان : « قونيوس الجديد ، أو مقال في فرص ووسائل إقرار سلام عام وحرية التجارة في العالم كله » Le Nouveau Cynée . وقد بدأه ببيان أسباب الحروب لاثبات أنها لا تستحق ما تؤدي إليه من تكاليف في المال والرجال . وهذه الأسباب هي : الشرف ، الربح ، التعويض عن الضرر ، التدريب ، الدين ، اختلاف القوميات » . أما الشرف — هكذا

يقول — فشيء تافه إن كان لا بد أن يشترى بسفك الدماء ! وليس في الحرب مغانم تعادل ما أنفق فيها من سفك الدماء وضياع الأموال وخراب الديار. أما الأديان فيقول عنها : « كل هذه الأديان (المسيحية ، اليهودية ، الإسلامية ، بل والوثنية) تقوم على حجج ، وتدعي معجزات ، وكل واحد منها يزعم أنه وحده الأفضل . ولم أحاول الفصل في هذا الخلاف ... ولكني أقول إنها جميعاً تهدف إلى غاية واحدة ، هي الاعتراف بالألوهية وعبادتها . ولهذا فإن اختلاف الدين لا يمكن (إذن) أن يحول دون السلام العالمي » . — أما مبدأ القوميات فهو يقرّبه ولكنه لا يقيم له وزنا . يقول : « لماذا أنا ، أنا الفرنسي ، أضمر الشرّ لانجليزي أو اسباني أو هندي ؟ لا يمكنني ذلك ، حين أنظر إليهم أنهم ناس مثلي أنا تماماً ، وأنني مثلهم معرّضٌ للخطأ والخطيئة ، وأن كل الأمم تتشارك برابطة طبيعية ، وبالتالي لا تقبل الانفصام » . وسيقول بسكال شبه هذا حين يصرّح في إحدى « أفكاره » : « هل هناك ما هو أدعى إلى السخرية من كون أن إنساناً له الحق في قتلي لأنه يقيم على الشاطىء الآخر من الماء ، وأن أميره متشاجر مع أميري ، بينما أنا ليس بيني وبينه أيـة خصومة ؟ » .

ولهذا ينتهي إلى ضرورة تنظيم السلام بحيث يستقر ليس فقط بالنسبة إلى جيل واحد ، بل يستمر طوال الأجيال التالية .

ولهذه الغاية يقترح « ضرورة اختيار مدينة يكون فيها لكل السلاطين سفراء دائماً ، لفض الخلافات التي يمكن أن تنشب بينها عن طريق إصدار حكم من كل الجماعة . والسفراء ذوو الشأن في النزاع يعرضون شكاوى سادتهم ، ويحكم سائر المندوبين دون تحيز » . وتتألف هذه الجماعة من سفراء عن (بهذا الترتيب) ١) البابا ؛ ٢) السلطان (التركي) ؛ ٣) الامبراطور (الألماني) ؛ ٤) ملك فرنسا ؛ ٥) ملك أسبانيا ، ثم يستمر في السرد فيذكر ملوك ايران ، والصين ، وسلطان المغرب ، وملك اليابان ، والمُغل الكبير (الهند) وعدداً

هائلاً من الأمراء والملوك والسلاطين والحكام .

ويرى أن المدينة الأصلح لاجتماع هؤلاء هي البندقية (فينيسيا) « لأنها شبه محايدة ويستوي لديها الأمراء » .

ولا يحدد كروسيه Crucé الاختصاصات ، ولا الاجراءات في هذه الجمعية . ولكنه يطالب بالمصالحة ، والتوسط للصلح بين الدول المتنازعة . فإن لم تفلح محاولات الوساطة les bons offices ، فإن الجمعية المذكورة يصدر قرارها التحكيمي بأغلبية الأصوات ؛ ويجب تنفيذ القرار ، وبالقوة إن اقتضى الأمر .

٢ — وعلى نحو مشابه يقترح وليم بن William Penn (١٦٤٤ — ١٧١٨) من أتباع طريقة المقشعرّين Quakers الدينية مشروعاً للسلام العالمي ، في كتاب نشره سنة ١٦٩٣ بعنوان : « بحث في السلام الحاضر والمستقبل في اوربا ، بإنشاء مجمع diéte ، أو برلمان ، أو دولة أوربية » .

ويطالب فيه حكام أوربا بالاتفاق فيما بينهم على إنشاء مجمع أو برلمان أو دولة ، ووضع لائحة للعدالة تطبق عليهم ؛ ويجتمع هذا المجمع (أو البرلمان) كل عام أو مرة كل عامين أو ثلاثة ، أو كلما كان ذلك مفيداً ، ليعرضوا أمامه كل المشاكل المعلقة فيما بينهم ، عن طريق سفراء ينوبون عنهم لهذا الغرض . وإذا رفضت إحدى الدولة المشتركة الخضوع للحكم الصادر ضدها ، فيحاول الآخرون فرضه وتنفيذه بقوة السلاح ، وإذا لم تنفذ الالتزامات في الزمن المحدد في الحكم ، فإن كل الدول ، مجتمعة في قوة واحدة ، تلزم هذه الدولة بالاذعان ودفع تعويضات للطرف الذي وقع عليه الضرر ، وكذلك للدول التي قامت بالتدخل لفرض القرار . وتكون قرارات هذا المجمع (أو البرلمان) بأغلبية ثلاثة أرباع الأصوات .

أما فيما يتعلق بأعضاء هذا المجمع المندوبين عن حكامهم فإنه على

الرغم من إقراره بضرورة المساواة في الحقوق بين جميع الأمم ، فإنه مع ذلك يضع بينها فروقاً في عدد المتدربين ، تبعاً لعدد السكان ، ومقدار المصادر الطبيعية ، والثروة المادية . وإذن فالمساواة القانونية لاتستبعد نوعاً من الترتيب الهرمي بين الدول . لكنه حرصاً على المساواة بين الأعضاء ، اقترح أن تكون المنضدة التي يجلسون حولها مستديرة حتى لا يكون هناك تصدّر للبعض على البعض الآخر ؛ والقاعة نفسها يكون لها عدد كبير من الأبواب ، بحيث يمكن دخول المندوبين جميعاً في وقت واحد معاً . أما رئاسة الجلسة فتكون بالتناوب . ولغة المناقشة هي اللاتينية (باعتبارها لغة رجال القانون) ، والفرنسية (لأنها ، كما يقول پن ، لغة الطبقة الراقية .)

ويعدد بن فضائل السلام على الحرب . أما غريزة القتال وإرادة القوة فيدعو بن إلى توجيهها نحو أعمال سلمية ومفيدة للمجتمع ، مثل الأعمال اليدوية والميكانيكية .

٣ – وأهم من كليهما في هذا المجال شارل رينيه كاستل ، الملقب Abbé de Saint-Pierre (ولـد في St-Pierre-Eglise قـرب شربور Cherbourg شمال غربي فرنسا ، في ١٦٥٨/٢/١٨ ، وتوفي في باريس في ١٧٤٣/٤/٢٩) وكان من دعاة اصلاح الاكليروس والغاء الامتيازات المعطاة لبعض الفئات ولامركزية الادارة .

وقد أصدر في عامي ١٧١٢ – ١٧١٣ كتاباً بعنوان : « مشروع لجعل السلام في أوربا سلاماً دائماً » Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe (طبع في مدينة كيلن بألمانيا Köln) . وقد أصدر الطبعة الأولى في سنة ١٧١٢ ، وتلاها في العام التالي سنة ١٧١٣ بطبعة ثانية رد فيها مقدماً على ما عسى أن يوجه ضد اقتراحاته من اعتراضات ، وظهرت هذه الطبعة في ثلاثة مجلدات . واستمر يصدر طبعات جديدة منقحة ومعدّلة .

يبدأ الأب سان بيير ببيان أن معاهدات السلام ليس فيها أي ضمان

للاستمرار ، بل تنطوي على جرثومة حروب مقبلة ، ولا تؤدي إلاّ إلى هدنات وقتية عابرة بين حروب . وسيظل الأمر على هذا النحو طالما لم تؤلف الدول مجتمعاً منظماً . لهذا قدم مشروعه هذا لضمان بقاء السلام . وقد قسمه إلى :

١ — ثنتا عشرة مادة أساسية (وفي بعض الطبعات : خمس)fondamentaux

٢ — ثماني مواد مهمة

٣ — ثماني مواد مفيدة utilels

وخلاصتها أنه يقترح انشاء اتحاد بين الأمراء (الملوك، الرؤساء ، الخ) لتكوين ما يشبه دولة اتحادية (فدرالية) ، لها دستور فوق الدول ، ولها وجود مستقل ، ومهمات واختصاصات متميزة عن تلك الخاصة بالدول المؤلفة لها .

وهذه المنظمة إلزامية ، بمعنى أنها متى ما تكونت ، وتعتبر قد تكونت فعلاً إذا انضمت إليها أربع عشرة دولة — فإن كل الحكام يجب أن ينضموا إليها وإلاّ اعتبروا « أعداءً لراحة أوربا » وأرغموا بالقوة على الانضمام . وهذه المنظمة دائمة .

وعلى كل حاكم أن يقْنَع هو وخلفاؤه بالأرض التي يمتلكها فعلياً الآن . وكانت أوربا قد تحددت أوضاعها من حيث الحدود بموجب معاهدتي وستفاليا (سنة ١٦٤٨) واترخت (سنة ١٧١٣) . فعلى هذه المنظمة ضمانهذا الوضع وضمان سلامة أراضي كل دولة مشتركة فيها .

ولا يستطيع الحكام أن يجروا أي تبادل في الأراضي ، ولا أن يوقعوا فيما بينهم معاهدة بدون موافقة المنظمة بأغلبية ثلاثة أرباع الأصوات كلها (وعدد الأصوات هو مائة وأربعة) ، وتضمن المنظمة تنفيذ التعهدات المتبادلة ، ومعنى هذا أن من الممكن اجراء تعديلات في الحدود الحالية ، إذا وافق على ذلك ثلاثة أرباع الأعضاء .

ويمكن المنظمة التدخل في الشؤون الداخلية لأحدى دولها من أجل « المحافظة على شكلها الأساسي ، ولتقديم مساعدة عاجلة وكافية للأمراء في الحكومات الملكية وللرؤساء في الجمهوريات ضد الثائرين والمتمردين » . فكأن المنظمة ستتولى أيضاً ، إلى جانب المحافظة على السلام ، حماية نظم الحكم القائمة في دولهـــا .

وستتألف المنظمة من أربع وعشرين دولة من دول أوربا في ذلك الوقت ؛ والهيئة العليا فيها هي مجلس الشيوخ Sénat ، ويتكون من مندوب ، ووكيلي مندوب ووكيلين agents عن كل دولة (أي خمسة أعضاء عن كل دولة) ويجوز رفض أو طرد أي مندوب ، إذا وجد مجلس الشيوخ أن هذا العضو يسلك مسلكاً منافياً لروح السلام والطمأنينة لأوربا . ويكون الطرد بأغلبية ثلاثة أرباع الأصوات . ويختـــار المجلس رئيساً له يسمى أمير مجلس الشيوخ ويكون هذا المنصب كل أسبوع لمندوب دولة أخرى بالدور . ويتداول المجلس إما على هيئة جمعية عمومية أو على هيئة مكاتب (لجان) . وتنشأ لجنة لكل حالة حالة خاصة بالمصالحة ، وأربع لجان دائمة يتألف كلٌ منها من خمس مندوبين ، وعشرة وكلاء مندوبين وسكرتير .

ومجلس الشيوخ هو الهيئة التشريعية والتنفيذية والإدارية والقضائية ؛ وهو فوق الدول المختلفة ؛ لأن له امتيازات وسلطات سياسية هائلة : من ذلك أن مجلس الشيوخ هذا هو الذي يعيّن خلفاء الأمراء الذين يموتون دون أن يكون لهم ورثـــة .

ولكل دولة عدد سكانها مليون على الأقل صوت في مجلس الشيوخ ، أما الدول الصغيرة فتكون بمثابة ولايات تنتخب فيما بينها ممثلها في المجلس . وللمنظمة الاتحادية سفير في كل دولة من الدول الأعضاء ، ومندوبون للاعلام يسمون « مقيمين » résidents .

أما إجراءات الفصل في النزاعات الدولية فيتم على مرحلتين : المصالحة

والوساطة في المرحلة الأولى ، والتحكيم في المرحلة الثانية . ويحيل مجلس الشيوخ المنازعات إلى اللجنة الخاصة بهذا الغرض ad hoc التي ذكرناها من قبل .وتتولى هذه اللجنة تسوية النزاع بالطريقة الودية . فإن لم تفلح في ذلك ، يتولى مجلس الشيوخ التحكيم ، فيرفع تقرير لجنة المصالحة إلى أمين مجلس الشيوخ فيتولى بدوره طبعه وتوزيعه على أعضاء المجلس ، الذي يتحول حينئذ إلى محكمة تتولى التحكيم cour arbitrale .ويصدر الحكم على مرحلتين : يصدر أولاً حكم موقت ، يصدر بالأغلبية البسيطة لأصوات أعضاء المجلس . ولا يصدر الحكم النهائي إلاّ بعد مرور ستة أشهر من صدور الحكم الموقت ؛ وهو وحده الذي ينفذ . وهذا الحكم النهائي هو بمثابة حكم استئنافي لكنه استئناف إلزامي ويتم آلياً دون تقديم أي طلب . ثم يعلن الحكم النهائي في الدولة التي يعنيها الأمر .

أما عن العقوبات فهي ضرورية ، ولهذا يقرر أن « السيف ليس أقل ضرورة للعدالة من الميزان » ، وهو قول قريب من قول هوبز : « المواثيق بدون سيوف ما هي إلاّ مجرد ألفاظ covenants without swords are but words .

والحاكم (الملك ، الرئيس الخ) الذي يمتشق السلاح قبل أن تعلن منظمة الاتحاد الحربَ عليه ، أو الذي يرفض تنفيذ التسوية أو الحكم الصادر من مجلس الشيوخ ، سيُعلَن أنه عدوّ للجماعة وتشعل الحرب ضده إلى أن يفقد سلاحه وينفذ الحكم والتسويات الصادرة ضده .

ويدعو إلى تكوين جيش دولي الغرض منه تأمين السلام ، وذلك من أجل فرض احترام قرارات مجلس الشيوخ . وفي حالة الحرب يعين المجلس بأغلبية الأصوات قائداً عاماً للجيش الاتحادي ، ويرسل كل أمير فرقةً عسكرية مساوية ، أما في حالة الدول الصغيرة فان الاتحاد يسهم في نفقات ما تسهم به من جنود ، وذلك بمساهمة إضافية تدفعها الدول الكبيرة .

والأموال الخاصة بالإنفاق على هذه المنظمة الفدرالية تحصّل من كل دولة وفقاً لحصة تتناسب مع مواردها .

والمسائل « العاجلة pressantes يمكن أن يكتفى فيها بالأغلبية البسيطة للأصوات ، لكن يجب قبل ذلك التصويتُ بأغلبية ثلاثة أرباع الأصوات على اعتبار المسألة عاجلة » .

أما تعديل المواد «الأساسية» في الميثاق فيحتاج إلى الإجماع لاقراره .

ويقترح الأب دى سان بيير أن يكون مقرّ مجلس الشيوخ هو مدينة أوترخت Utrecht في هولندة لأن الأفضل — كما قال — اتخاذ مدينة هولندية لأن الهولنديين أكثر شعوب الأرض اشتغالاً بالتجارة وأوسعهم مجالاً فيها ، ولأن الشعب الهولندي أكثر الشعوب ميلاً إلى الهدوء وأشدها حرصاً على المحافظة على السلام .

وينادي بالمساواة في التجارة بين الدول الأعضاء في المنظمة ، وتنمية المبادلات الدولية ، ويدعو إلى إنشاء غرف تجارية ومحاكم تجارية في مختلف الدول . ويمضي إلى أبعد من هذا فيطالب بالغاء الرسوم الجمركية ، وتوحيد النقود ، وتوحيد الموازين والمقاييس .

٤ — تلك هي الخطوط العامة لمشروع السلام العالمي الذي وضعه الأب دى سان بيير l'Abbé de Saint-Pierre

وقد جاء جان جاك روسو فاستخرج منه مواضع ونشرها وقدم لها بمقدمة مهمة — بعنوان : « مستخرج من « مشروع السلام الدائم » للسيد الأب دي سان بيير — قام به جان جاك روسو ، مواطن من جنيف (سنة ١٧٦١) [١] .

ويقول روسو في هذه المقدمة إن الروح الانسانية لم تفكر في مشروع أعظم ، ولا أجمل ولا أجزل عائـــدة من مشروعٍ للسلام الدائم الكلي « بين كل شعوب أوربا » (ص ٦٠٦) . وقد عني الأب دي سان بيير بهذا المشروع فأطال

---

(١) راجعه في « المؤلفات الكاملة لجان جاك روسو » ج ١ ص ٦٠٦ — ٦٣٨ ، باريس ، عند الناشر Alexandre Houssiaux ، سنة ١٨٥٢ . وإلى أرقام هذه الطبعة سنشير ها هنا .

فيه التفكير وتابع الدعوة إليه باصرار وحماسة على الرغم مما لقيه في هذا السبيل من عنت .

وفائدة هذا المشروع عامة وخاصة . « والمزايا التي ستنتج من تنفيذه ، بالنسبة إلى كل أمير وإلى كل شعب ، وإلى أوروبا بأسرها — مزايا هائلة ، واضحة ، لا جدال فيها ؛ وليس في الوسع صياغة حجج أقوى من تلك التي ساقها المؤلف . حققوا الجمهورية الأوربية طوال يوم واحد ، يكن هذا كافياً لجعلها تستمر أبداً ، لأن كل واحد سيجد فيها بالتجربة — فائدته الخاصة في الخير المشترك . بيد أن نفس هؤلاء الأفراد الذين سيدافعون عنه بكل قواهم لو أنه وُجِد وتحقق ، هم الذين يقاومون اليومَ تنفيذه ، ويحولون بشدة دون تطبيقه ، كما سيحولون غداً (لو أنه تحقق) دون زواله وانهياره . فكتاب الأب دي سان بيير يبدو لأول وهلة غير مفيد في تحقيق السلام العالمي ، ولا ناجعاً في المحافظة عليه . وسيقول عنه بعض القراء المتعجلين إنه تأمل عابث . كلا ، إنه كتاب راسخ معقول ، ومن المهم جداً أن يوجد » (ص ٦١٩ — ٦٢٠) .

ثم يأخذ روسو في بيان الاعتراضات التي تساق ضد هذا المشروع الذي وضعه الأب دي سان بيير :

١ — الاعتراض الأول أن يقال : إنه إذا كانت فوائد السلام العالمي محققة على هذا النحو الذي يزعمه الأب دي سان بيير . فلمـــاذا لم يأخذ به حكام أوربا ؟ وإن كان في مصلحتهم ، فهل من المعقول ألا يعملوا بما فيه المصلحة لهم ؟ وهل هم يفضلون ما ليس فيه النفع ، على ما فيه نفع محقق لهم ؟

ويجيب روسو قائلاً : هذا يصحّ لو كانت الحكمة مكافئة للطمع ، ولم يكن هؤلاء الحكام مسوقين بالانفعالات وحب الذات . ولهذا ينبغي أن نميّز بين أمرين ، في السياسة وفي الأخلاق ، وهما : المصلحة الحقيقية ، والمصلحة الظاهرة . والأولى هي في السلام الدائم ، كما بين ذلك هذا المشروع ؛ والثانية هي في الاستقلال المطلق الذي يحرر الحكام من سطوة القانون ليجعل الأمور

تجري على حسب هواهم . والملوك أو من يشغلون وظائف مماثلة لوظائفهم ، لا هم لهم إلا أمرين : بسط سلطانهم في الخارج ، وجعل سلطانهم مطلقاً في الداخل ؛ وما عدا هذا فلا يعنيهم في شيء — مثل : الصالح العام ، سعادة الرعية . مجد الأمة . ومن السهل أن نرى ونفهم أن الحرب والفتوحات من ناحية ، وتقدم الاستبداد والطغيان من ناحية أخرى يساعد كل منهما الآخر .

ثم النزاع بين أمير وأمير — من ذا يُؤمّل في امكان رفعه إلى محكمة عليا تحاكم هؤلاء الناس (الأمراء) الذين يتباهون بأنهم لا يدينون بسلطانهم إلا لسيوفهم ، وإن ذكروا الله فما ذلك إلا لإنه في السماء ؟ وهل يقبل هؤلاء أن يطيعوا الأحكام الصادرة بالطرق القانونية ، وهم الذين رفضوا ذلك في نزاعاتهم مع الأفراد ؟ وهل يقبلون أن يرفعوا شكاوى لأحد غير سيوفهم ؟ إن النبيل البسيط إذا أهين يستنكف أن يرفع شكواه إلى محاكم مارشالات فرنسا — فهل تريدون من ذلك أن يرفع شكواه إلى مجمع أوربي ؟!

« إن الأمير الذي يُسْلم أمره لصدفة الحرب لا يجهل أنه يخاطر ؛ لكنه لا يتأثر بذلك قدر ما ينجذب بالمزايا التي يؤمّل في الحصول عليها بعد الحرب ، لأن خوفه من الحظ أقل من رجائه في حكمته الخاصة : إن كان قوياً ، فهو يعتمد على قواه ؛ وإن كان ضعيفاً ، فإنه يعتمد على محالفاته ؛ وأحياناً يعتقد أنه يتخلص من مزاجات رديئة (في الداخل) ؛ وأن يفلّ حدّ رعايا متمردين ؛ بل وأن يصاب ببعض النكسات ، والسياسي البارع يُحْسِن استخلاص الفوائد من هزائمه هو » . (ص ٦٢١) .

٢ — وإن قيل إن الحرب باهظة التكاليف، وأولى بالسلطان أن يتجنب هذه التكاليف — فالردّ على هذا بسيط : ذلك أنه « من الخطأ الفاحش أن تقوّم دائماً بالمال مكاسب السلاطين أو خسائرهم ؛ فدرجة القوة التي يريغون إليها لا تحسب بالملايين التي تقتنى ... أما عن الفوائد العظيمة التي لا بد أن تنتج للتجارة ، عن السلام العام الدائم ، فحتى لو كانت هذه الفوائد مؤكدة ،

ولا جدال فيها ، فإنها لما كانت مشتركة بين الجميع ، فإنها لن تكون حقيقة لأحد ، لأن مثل هذه الفوائد لا يحس بها إلا عن طريق الفروق بينها لدى الناس ، ولكي يزيد المرء من قوته الخاصة ، فيجب ألا يبحث إلا عن أموال يختص بها وحده دون غيره . والأمراء ، لما كان يخدعهم مظهر الأشياء ، فإنهم سيرفضون هذا السلام ، حين يزنون مصالحهم الشخصية هم : فمـــاذا يحدث حين يزنونها بواسطة وزرائهم والوزراء تتعارض مصالحهم دائماً مع مصالح الشعب ، ومع مصالح الأمير في أحيان كثيرة ؟ إن الوزراء في حاجة إلى الحرب حتى يكونوا ضروريين ، وليوقعوا الأمير في ورطات لا يستطيع النجاة منها إلا بهم ، وليضيعوا الدولة ، إن اقتضى الأمر ، بدلاً من تضييع مناصبهم ؛ إنهم في حاجة إلى الحرب لمضايقة الشعب بدعوى الضرورات العامة ، وتوظيف محاسيبهم ، وللكسب في الأسواق ، والقيام سراً بآلاف الاحتكارات الشنيعة ؛ إنهم في حاجة إلى الحرب لإرضاء شهواتهم ، ولطرد بعضهم بعضاً ؛ إنهم في حاجة إلى الحرب للاستيلاء على الأمير باقتياده من القصر ، إذا حيكت مؤامرات خطيرة ضدهم في القصر : وكل هذه الموارد سيفقدونها بالسلام الدائم» (ص ٦٢١) .

٣ — وحتى لو صلحت النوايا لدى الأمراء والوزراء ، فليس من السهل العثور على خطة مناسبة لتنفيذ هذا المشروع « لأنه لا بد لأجل ذلك ألا يتغلب مجموع المصالح الخاصة على المصلحة المشتركة ، وأن يعتقد كل واحد أنه يجد في خير الجميع أكبر خير يمكن أن يؤمله لنفسه . وهذا يتطلب تعاون الحكمة في كل هذه الرؤوس ، وتعاون العلاقات في هذه المصالح ، إلى درجة لا ينبغي أبداً أن نؤمل في الصدفة أن نوفر لها كل الظروف الضرورية : ومع ذلك فإنه إذا كان هذا الاتفاق لم يحدث ، فليس غير القوة هي التي تستطيع تحقيقه ؛ لكن الأمر لن يكون حينئذ أمر إقناع ، بل إرغام ، ولن ينبغي حينئذ تأليف كتب ، بل تعبئة جيوش ! » (ص ٦٢١) .

ولهذا ينتهي روسو من نقده البارع ، المبطّن بالمديح ، لمشروع الأب دي سان بيير إلى القول بأنه على الرغم من أنه مشروع حكيم جداً ، فإن الوسائل التي ساقها المؤلف لتنفيذه تكشف عن سذاجة المؤلف ، الذي توهم بطيبة قلب أن الأمر لا يحتاج إلاّ إلى عقد مؤتمر ، واقتراح بضع مواد ، ثم الموافقة والتوقيع عليها ، فيصبح كل شيء على ما يرام !

لكن « لا نقولن إنه إذا كان مشروعه لم يؤخذ به ، فذلك لأنه لم يكن حسناً ؛ بل لنَقُلْ على العكس تماماً : إنه كان من الجودة بحيث لا يمكن الأخذ به ؛ لأن الشرّ والمفاسد ، التي منها يستفيد كثير من الناس ، تتحقق من تلقاء ذاتها . أما ما هو مفيد لعامة الناس فإنه لا يتحقق إلاّ بالقوة ، لأن المصالح الخاصة تتعارض معه دائماً تقريباً وتقاومه . صحيح أن السلام الدائم هو في الوقت الحاضر مشروع مستحيل غير معقول absurde ، ... لكن فلنعبّر عن إعجابنا بهذه الخطة الجميلة ، ولنُواسِ أنفسنا لأننا لا نراها تتحقق ، لأن هذا التحقيق لا يمكن أن يتم إلا بوسائل عنيفة مخيفة للانسانية » (ص ٦٢٤) .

وهكذا انتهى روسو إلى رفض مشروع الأب دي سان بيير ، وإن زيّن هذا الرفض بورود جميلة من الاعجاب والإطراء .

فهل كان عند روسو مشروع آخر للسلام الدائم ؟

هكذا يزعم أنصاره المتحمسون ، لكنه – أي هذا المشروع – لم يقيّض لروسو أن يكتبه ! طبعاً هذه ليست حجة ، بل عبث من القول . فالواقع أن روسو لم يشر أبداً إلى أنه ينتوي وضع مشروع للسلام . والذين حاولوا معرفة رأي روسو في هذا الموضوع ، راحوا يتلمسون ذلك في مواضع متفرقة من كتبه : « مقال في عدم المساواة » ، شذرة عن « حالة الحرب » ، مقالة في « الانسكلوبيديا » عن « الاقتصاد السياسي » ، كتاب « اميل » (خصوصاً الفصل الخامس) ، « العقد الاجتماعي » ، « رسائل من الجبل » ، « مشروع دستور لقورسقة » ، « تأملات عن حكومة بولندة » . لكن هذه المواضع كلها

لاتتحدث عن مشروع دائم للسلام ، ولا عن تنظيم دولي للسلام ،ولا يمكن أبداً أن تؤلف «نظرية» عن التنظيم الدولي، كما لاحظ ليدرمان[1] بحق ، فهيهات هيهات أن تكوّن ولا شبه مخطط لذلك .

وأغرب ما في الأمر أن روسو في هذا الموضوع يدّعي الحرص على الواقعية وما يمكن انجازه فعلا ! ولذا نراه كثيراً ، يسخر من فكرة « القانون الدولي » ، لأن قوانينه — بدون عقوبات وجزاءات — ليست إلاّ خيالات وأوهاماً ! أشدّ ضعفاً حتى من قانون الطبيعة » ؛ « إن القانون الدولي كما كان ليس له ضمانٌ غيز منفعة مَنْ يُذْعِن له ، فإن قراراته لا تحترم إلا بمقدار ما تؤيدها المصلحة » .

(١) Laszo Ledermann : **Les précurseurs de l'organisation internationale,** p. 133. Neuchatel, ed. La Baçonnière, 1945.

وراجع أيضاً J.-L. Windenberger : **La république confédérative des petits états. Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau.** Lyon, 1899.

خصائص نظرية كنت في السلام

هؤلاء هم الأسلاف الذين كانوا روافد لنظرية كنت في السلام. لكنه يتميز منهم بالخصائص التالية :

١ – أنه لم يلجأ إلى العبارات المثيرة للاشفاق على الناس من ويلات الحرب ، كما فعل كروسه وپن والأب دي سان بيير : بل كان كلامه دائماً عقلياً رزيناً .

٢ – أنه لم يتعجّل تحقيق السلام العالمي ، بل رأى أننا أمام مرحلتين : الأولى هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام – وهذا أمرٌ ميسور التحقيق ، وقد تحقق فعلا في سنة ١٩١٩ للمرة الأولى ، ثم في سنة ١٩٤٥ للمرة الثانية ولا تزال مستمرّة حتى اليوم . والثانية هي السلام الدائم ؛ وهو مثل أعلى ، أي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبداً ، لكن يجب على الأمم أن تجعلها دائماً هدفاً نهائياً لها : إنه أمل ، وليس مجرد سراب ، لأن الحرب ليست ضرورة حتمية لا مفر منها .

٣ – أنها تتسق مع مذهب كنت كله : سواء في نظرية المعرفة ، وفي الأخلاق . ولا يمكن فهمها أبداً بمعزل عن المبادىء التي قررها « نقد العقل النظري » ، و « نقد العقل العملي » ، و « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ، و « فكرة التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية » .

فلنأخذ الآن في تحليل هذه النظرية :

١ — المواد التمهيدية الست

ولنبدأ بالمواد التمهيدية الست :

١ — تنص المادة الأولى على أنه لا يجوز أن تتضمن معاهدات السلام بذور حروب مقبلة . أي أن المعاهدة يجب أن يكون من شأنها استبعاد كل أسباب الحروب في المستقبل بين الدول الموقّعة عليها . وذلك لأن المعاهدة التي لا يتحقق فيها هذا الشرط هي بالأحرى مجرد هدنة أو وقف للقتال ، وليست سلاماً . ومعاهدة السلام يجب أن تقضي على كل أسباب نشوب الحرب من جديد ، حتى لو لم يشعر بذلك الأطراف المتعاقدة أثناء توقيع المعاهدة — وتفسير ذلك أنّه قد يحدث أحياناً أن تكون ثمّ مشاكل قديمة معلّقة لم تكن السبب المباشر في قيام الحرب التي تنهيها هذه المعاهدة : مطالبة بمناطق ، ديون قديمة ، خلاف على الحدود، الخ . وكنت يرى أنه لا بد من الاتفاق على تسوية هذه الأمور القديمة المعقدة — ولو لم يثرها أحد علنا الآن ؛ وذلك خوفاً من أن يقوم « باحث بارع مدقق » فيستخرج هذه الأسباب « من وثائق المحفوظات » ويجعل منها تكأة للعدوان . ذلك أن التكتم الآن على ادعاءات قديمة ، لا يبغي أحد اثارتها الآن وقد أنهكه الحر ب ، هو نوع من « التدليس » reservatio mentalis الذي هو من شيمة أخلاق اليسوعيين ، ويجب أن يترفع عنه الملوك بل والوزراء .

وفي هذه المادة دعوة إذن إلى البحث الدقيق المستقصي عن أسباب الحروب بين الدول المتعاقدة على معاهدة السلام ، للقضاء عليها ، بحيث لا يرتكز إليها أحد منها في المستقبل خصوصاً إذا شعر بتفوقه في القوة على الطرف الآخر .

وفيها أيضاً ما لو كان قد راعاه واضعو معاهدة فرساي سنة ١٩١٩ لما قامت الحرب العالمية الثانية : مثل ممر دانتسج ، والأقليات الألمانية في تشيكوسلوفاكيا (السوديت) وفي بولندة (بوزنان) ؛ وما لو راعاه واضعو معاهدة پوتسدام سنة ١٩٤٥ لما وجدت الأسباب الكامنة الآن لاندلاع حرب

عالمية ثالثة ، آتية لا ريب فيها مهما تأخر موعدها ، وذلك بسبب ما قررته من أوضاع لا يمكن أبداً أن تضمن السّلام : مثل حدود الأودر– نيسه لألمانيا (الشرقية) ، ووضع ألمانيا المقسّمة على نفسها قسمين ، ووضع دول ما يسمى بالكتلة الشرقية ، الخ ، الخ .

كما أن هذه المادة تؤكد ضرورة توافر العلانية التامة في مواد المعاهدات ، وحظر وجود بنود سرية .

٢ – وتنص المادة الثانية على أنه لا يجوز الاستيلاء على دولة أخرى مستقلة ، سواء بالميراث ، أو التبادل ، أو الشراء ، أو الهبة .

وفي هذه المادة نجد – ضمنياً – مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها ؛ وفيها انكار لأيّ تعديلات في الدول – كليّاً أو جزئياً . يتم التفاهم عليها بين الدول «العظمى»، أو حتّى إيجاد « مناطق نفوذ خاصة » تتقاسمها تلك الدول « العظمى » .

ذلك أن الدولة ليست قطعة من الأرض تخضع للبيع والشراء والهبة أو الميراث ؛ والشعوب ليست سلعاً للتبادل . خصوصاً وقد كان الزواج بين أبناء الملوك في أوربا – وفي العالم الإسلامي قبلها – وسيلة من وسائل الاستيلاء على الدول الأخرى مما أدى إلى حروب عنيفة في أوروبا في القرن الثامن عشر ، نذكر منها ثلاثاً : حرب وراثة أسبانيا (١٧٠١ – ١٧١٤) التي تحالفت فيها انجلترة والبلاد الواطئة (هولندة – بلجيكا) وأمبراطور ومعظم أمراء ألمانيا ضد لويس الرابع عشر ؛ حرب وراثة بولندة (١٧٣٣ – ١٧٣٨) ؛ حرب وراثة النمسا (١٧٤٠ – ١٧٤٨) بين النمسا وفرنسا وبروسيا وأسبانيا وحلفائهم .

وقد ذكر الأب دي سان بيير في المادة الرابعة من مشروعه الأول (المواد الأساسية) ما يشبه هذه المادة حيث يقول : « تبقى كل سيادات أوربا كما هي

في حالتها الراهنة ، وتكون لها دائماً نفس الحدود الحالية . ولا يجوز اقتطاع أي أرض من أية سيادة ، ولا إضافة أي أرض بالميراث أو الاتفاق بين البيوت المالكة المختلفة ، ولا الانتخاب ، ولا الهبة ، ولا التنازل ، ولا البيع ، ولا الغزو ، ولا الخضوع الارادي طواعية من جانب الرعايا ، ولا أية وسيلة أخرى »[1] .

كذلك يؤكد كنت في شرحه لنفس المادة أنه لا يجوز وضع جنود دولية مرتزقة ، لدولة أخرى ضد عـــدو ليس مشتركاً بين الدولتين ، « لأن الرعايا سيستخدمون في هذه الحالة كأشياء تستعمل أو يساء استعمالها وفقاً للهوى » .

فهذه المادة تحظر إذن ايجار جنود دولة لدولة أخرى تستخدمها هذه الأخيرة في حربها ضد دولة ثالثة ليست عدواً مشتركاً للدولتين الأوليين ، وهو أمر كان شائعاً جداً في القرون الماضية ، بل لا يزال يوجد حتى اليوم وإن اتخذ مظاهر خداعة مثل : التطوع للحرب ضد الايديولوجية المضادة الخ .

٣ ــ « الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن » .

هذه المادة تدعو إلى نزع السلاح تدريجياً ؛ وإلى زوال الجيوش المحترفة l'armée du métier, professional army ، لأن استئجار جنود للقتــل « هو بمثابة معاملة للناس على أنهم مجرد آلات أو أدوات بين أيدي الغير (الدولة) ، وهذا لا يتفق أبداً مع حق الانسانية في شخصنا »[2] . ويورد كنت ها هنا ملحة طريفة فيقول : إن أميراً بلغارياً أجاب أمبراطوراً يونانياً اقترح عليه ــ على سبيل الكرم ــ أن ينازله في مبارزة فردية لانهاء الخلاف بينهما دون اراقة دم

---

(١) Seroux d'Agincourt : Exposé des projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint Pierre (et de Henri IV), de Bentham et de Kant. Paris, Henri Jouve, 1905, p. 67.

(٢) تعليق كنت على المادة الثالثة التمهيدية .

رعاياهما ــ أجاب قائلاً : « الحدّاد الذي عنده كمّاشات لا يلتقط بيديه الحديد المحمى في الكور »[1] !

لكن هذه المادة لا تتعلق « بالتدريبات العسكرية » التي يقوم بها المواطنون ليدافعوا عن أنفسهم وعن وطنهم ضد الاعتداءات القادمة من الخارج »[1].

ولا يكتفي كنت بالمطالبة بتصفية الجيوش النظامية ، بل وأيضاً بعدم تكديس أموال طائلة ، لأن ذلك سيحمل الدول الأخرى على شنّ حروب وقائية . ذلك أن قوة المال هي أخطر وسيلة تدفع إلى شنّ الحرب ، من بين القوى الثلاث الداعية إلى الحرب وهي : قوة الجيوش ، قوة المحالفات ، قوة المـــال .

٤ ــ « لا يجوز للدولة أن تقترض ديوناً من أجل نزاعاتها الخارجية » .

« البحث عن موارد في الداخل أو الخارج لمصلحة اقتصاد البلاد (لاصلاح الطرق ، واقامة مستوطنات جديدة ، وبناء مخازن للسنوات التي يقل فيها المحصول ، الخ) هو أمر لا يثير أية شبهة . لكن يوجد جهاز يجعل القوى بعضها ضد بعض : إنه نظام من الائتمان يقوم في تنمية الديون إلى غير نهاية ، الديون التي تعطى مع ذلك ضماناً في حالة المطالبة الفورية (لأن الدائنين لا يطالبون جميعاً بالتسديد في وقت واحد) ، وهذا الجهاز ــ وهو اختراع بارع من شعب تجاري في هذا القرن ــ يضفي على المال قوة شديدة الخطر ؛ إنه في الواقع كنز متأهب للحرب ، يفوق كنوز سائر الدول مجتمعةً ، ولا يمكن أن يستنفد إلا بالتخنيض المفاجىء للضرائب (وهو تخفيض يمكن أن يؤخّر وقتاً طويلاً مع ذلك بواسطة ازدهار التجارة وما يحدثه ذلك من أثر على الصناعة والربح) . فهذه السهولة في القيام بالحرب ، مضافة إلى الميل الذي يدفع الحكام إلى القيام بها ، والذي يبدو أنه فطري في الطبيعة الإنسانية ، هي عقبة كبيرة في سبيل السلام الدائم »[2] .

---

(١) تعليق كنت على المادة الثالثة التمهيدية .

(٢) تعليق كنت على المادة الرابعة التمهيدية .

والخلاصة هي أن الديون الداخلية والخارجية تفيد إذا كان المقصود بها تنمية موارد البلاد ومرافقها ، لكنها تضر إذا كان الغرض منها هو تكوين احتياطي معدني من أجل الحرب . إذ يمكن الدول الأخرى أن تتحالف فيما بينها ضد هذه الدولة التي تقوم بذلك ، لأنها تصبح خطراً يهدد أمن تلك الدول وسلامتها . فهذا الاحتياطي الذي تكونه يسهّل القيام بالحرب ، ثم ان هذه الدولة المستدينة يمكن أن تفضي إلى الإفلاس ، وتجر إلى الإفلاس أيضاً الدول الأخرى التي أقرضتها .

٥ — « لا يجوز لدولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى وحكومتها » .

هذه الدول تمنع من التدخل بالقوة في الشؤون الداخلية لدولة أخرى . وهذه المادة لازمة عن حق كل دولة في الاستقلال بشؤونها الداخلية . ولا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة في الشؤون الداخلية : نظام الحكم ، الحكومة ، الخ لدولة أخرى بأية ذريعة من الذرائع .

والاستثناء الوحيد الذي يبيحه كنت لهذه المادة هو إذا نشبت ثورة في داخل الدولة بمقتضاها تنقسم الدولة إلى قسمين كل واحد منهما يشكل دولة خاصة تسعى إلى السيطرة على الكل .

لكن كنت لا يحدد لصالح مَنْ يجوز للدولة الأخرى أن تتدخل في هذه الحالة .

وبنتام Bentham طالب انجلترة بعدم التدخل لضمان النظم في البلاد الأجنبية .

أما الأب دي سان بيير فعلى العكس من ذلك : أبرز أهمية الاشتراك في الاتحاد بين الدول الذي يقترحه على أساس أن هذه الدول ستهب لنجدة الدولة التي يثور فيها المواطنون ضد الحاكم . يقول في المادة الثانية من مشروعه الأصلي : « الجماعة الأوربية لن تتدخل أبداً في شؤون حكومة أية دولة ،

اللهم إلاّ إذا كان ذلك من أجل المحافظة على الشكل الأساسي (للحكم) ، وذلك من أجل تقديم نجدة سريعة وكافية إلى الأمراء في الملكيات وإلى الرؤساء في الجمهوريات ضد المتمردين والثائرين . وبهذا تضمن للسيادات الوراثية أن تبقى وراثية بالطريقة وتبعاً للعرف الموجود في كل دولة » .

وكنت يبرر استثناءه الوحيد هذا بأن « تقديم مساعدة إلى أحد القسمين ضد القسم الآخر لا يعد تدخلاً في نظام دولة أخرى ، لأن ثم فوضى [١] » — أي لا توجد دولة في الواقع ، بل دولتان غير نظاميتين ، وإذن ليس هناك تدخل في الشؤون الداخلية لـ « دولة » أخرى

لكنه في آخر شرحه على هذه المادة يقول : « لكن ، طالما لم يُحَلّ هذا النزاع الداخلي ، فإن مثل هذا التدخل من جانب الدول الأخرى من شأنه أن ينتهك حقوق شعب مستقل ، يناضل ضد مصائبه ، وهذه الدول نفسها سيؤدي بها الأمر إلى الفضيحة والعار ، وإلى تهديد استقلال كل الدول [١] » .

فماذا يقصد كنت بهذه العبارة ؟ هل يعود فيسحب الرخصة التي أعطاها في الاستثناء الذي ذكره ؟ يبدو هذا من مفهوم كلامه ، وإن كان غير واضح بدرجة قاطعة .

كما أنه لا يشير إلى حالة المطالبة بالانفصال من جانب قسم من البلاد ، وهل ينطبق عليه الاستثناء الذي ذكره .

٦ — « لا يجوز للدولة في حربها مع دولة أخرى أن تسمح للقتال بأن يتخذ شكلاً من شأنه أن يحول دون تبادل الثقة بعد (عند) عودة السلام . مثال ذلك : استخـــدام السفاحين percussores ، ودسّاسي السموم venefici ، وانتهاك شروط الاستسلام ، والحضّ على الخيانة perduellio في الدولة التي تحاربها ، الخ » .

---

(١) تعليق كنت على المادة الخامسة .

وواضح من هذه المادة أن كنت يريد من الحرب – إن قامت – ألا تلجأ إلى أساليب خشنة ، وأن يشيع فيها روحٌ إنسانية ، بحيث يمكن بعد ذلك نسيان الحرب ، وإلاّ فإن من الصعب اذا عاد السلام بعد حرب استخدمت فيها أحط الوسائل – أن تلتئم الجراح وتعود الثقة بين الدول المتحاربة ، وتستأنف العلاقات العادية .

« ولا بُدّ أن تبقى الثقة في نفس العدو حتى أثناء الحرب ، وإلاّ لما كان السلام ممكناً ، ولتحول القتـــال إلى حرب إبادة bellum internecinum ؛ بينما الحرب ليست إلاّ الوسيلة البائسة التي يضطر الناس للجوء إليها في حالة الطبيعة للدفاع عن حقوقهم بالقوة (هناك حيث لا توجد أية محكمة يمكنها أن تحكم بقوة القانون) . هنالك لا يمكن اعتبار أيٍّ من الطرفين عدوّاً ظالماً (لأن ذلك يفترض حكماً قضائياً) ونتيجة القتال وحدها (كما فيما كان يسمى : أحكام الله) هي التي تقرر في أيّ جانب يقوم الحق . ولا يمكن تصور حرب تأديبية bellum punitivum بين الدول (لأنه لا يوجـــد بينها علاقة رئيس ومرؤوس) . – وينتج عن هذا أن حرب الابادة ، التي يمكن أن تؤدي إلى تدمير الطرفين ، ومعهما تدمير كل نوع من الحقوق ، لن تدع مجالاً للسلام الدائم إلاّ في المقبرة الكبرى للجنس البشري . ولهذا يجب إذن منع مثل هذه الحرب منعاً باتاً ، وبالتالي منع استعمال الوسائل التي تؤدي إليها . – أما أن الوسائل المشار إليها تؤدي حتماً إليها ، فهذا بيِّن : لأنه إذا استعملت هذه العمليات الجهنمية المخزية في حد ذاتها ، فإنها لن تتوقف مع توقف الحرب ، بل ستنتقل أيضاً إلى فترة السلام ، وستقضي على الغرض منه . ومثـــال ذلك : استعمال الجواسيس uti exploratoribus ، حيث تستخدم سفالة الآخرين وخيانتهم (وهي سفالة لن يكون في الوسع بعد ذلك اجتثاثها)[1] .

وكنت يؤكد في هذا الشرح ضرورة تجنب حرب الإبادة ، مهما غلا

(١) تعليق كنت على المادة السادسة التمهيدية .

الثمن ؛ وكذلك يندّد بالحروب التأديبية ؛ وقد رأينا مزيداً من الشرح لهذه الأمور في عرضنا لـ « نظرية القانون » ، فليراجعها القارىء هناك .

تلك هي المواد الست التمهيدية ، وهي مواد ناهيــة prohibitatives : وبينما بعضها الزامية بكل دقة أي يجب مراعاتها فوراً ومهما تكن الظروف ، فإن البعض الآخر لا تنطوي إلاّ على إلزام موسّع خاضع للظروف والأوقات :

ب ـ المواد النهائية الثلاث

١ ـ « النظام المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً » .

ويجب أن نوضّح أولاً معنى قوله: « جمهوري » . إنه يقصد بالجمهوري « النظام الذي يقوم أولاً على مبدأ حرية أعضاء المجتمع (بوصفهم أناساً) ، وثانياً على مبدأ اعتماد الكل (بوصفهم رعايا) على تشريع وحيد ومشترك ، وثالثاً على قانون المساواة بين الجميع (بوصفهم مواطنين) ، وهذا النظام هو وحده الذي يصدر عن فكرة العقد الأصلي ، وعليه يجب أن يقوم كل التشريع القانوني للشعب . فمثل هذا النظام هو الجمهوري » [1] .

فليس المقصود « بالجمهوري » عند كنت ما يعرف الآن بهذا الاسم ، والذي هو في مقابل النظام الملكي. وإنما يقصد « بالجمهوري » كل نظام سياسي يقوم على أساس احترام حرية المواطنين والمساواة القانونية بينهم ، أيّاً كان شكله : ملكياً ، جمهورياً ، رئاسياً ، الخ . وفي مقابل حق المواطنين في الحرية والمساواة ، يجب عليهم الاقرار بسلطة الدولة . وبدون خضوع كل الرعايا لتشريع وحيد مشترك ، فلا يمكن تصور الحرية ، ولا يمكن قيام

(١) تعليق كنت على المادة الأولى الأساسية .

مساواة . فالحرية والمساواة والسلطة autorité هي الأسس الثلاث للنظـــام الجمهوري عند كنت .

ولما كانت الحرية لا توجد ، إذا تجمعت في شخص واحد السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ، كما يقول مونتسكيو (« روح القوانين » الكتاب ١١ الفصل السادس) فإن النظام الجمهوري عند كنت يقوم نظرياً على مبدأ الفصل بين السلطات .

وكنت في هذا تأثر أيضاً بـ « إعلان حقوق الإنسان » الصادر في سنة ١٧٨٩ الذي أعلن « أن الناس يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق » .

والسؤال الذي يضعه كنت في شرحه لهذه المادة هو : هل النظـــام « الجمهوري » - بالمعنى الذي يقصده كنت - هو أيضاً الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى إيجاد السلام الدائم ؟

ويجيب على هذا السؤال بالايجاب قائلاً « إن النظام الجمهوري - بالإضافة إلى وضوح أصله ، وهو تعبير عن الينبوع الصافي لفكرة الحق ، له أيضاً ميزة كونه يجعلنا نأمل في السلام الدائم ، وهاك السبب : حين ينبغي اللجوء إلى رأي المواطنين (ولا يمكن أن تسير الأمور بغير ذلك في نظام جمهوري) لتقرير ما إذا كان لا بد من القيام بحرب أو لا ، فلا شيء أكثر طبيعية من أنهم وقد صار لهم أن يقرروا بأنفسهم على أنفسهم كل ويلات الحرب ، فإنهم يفكرون تفكيراً ناضجاً عميقاً قبل القيام بمثل هذه اللعبة الخطيرة (لأنهم هم الذين يجب عليهم أن يحاربوا بأنفسهم ، وأن يدفعوا نفقات الحرب من مواردهم الخاصة ، وأن يصلحوا الدمار الذي تخلّفه الحرب وراءها ؛ ويستدينون - وتلك قمة البلايا ، ديوناً ستجعل السلام نفسه مُرّاً ، وقد لا يمكن سدادها قبل نشوب حرب جديدة) . أما في النظام الذي لا يكون فيه الفرد في الرعية مواطناً ، ولا يكون بالتالي هذا النظام جمهورياً ، فإن الحرب تكون أسهل شيء في العالم ، لأن صاحب السيادة ليس مواطناً ، بل مالك للدولة ، وليس

له ما يخشاه ، من الحرب ، على مائدته وصيده وقصور لهوه ، وأعباء بلاطه ، الخ ؛ فيمكنه إذن أن يقرر الحرب ، وكأنها رحلة للنزهة ، لأسباب تافهة ، تاركاً — في غير اكتراث — أمر تبريرها بحسب ما تقتضيه اللياقة إلى هيئته الدبلوماسية وهي مستعدة دائماً لتقديم هذا التبرير »[1] .

أي أنه لما كان النظام الجمهوري هو وحده الذي يتطلب موافقة المواطنين — إما مباشرة أو ممثلين في نوابهم — على القيام بحرب ما ، ولما كانت ويلات الحرب ونفقاتها وتخريباتها وما تجره من ديون سيبقى عبؤها باهظاً حتى في مدة السلام — فإن تقرير القيام بحرب ما لا يتم إلا بعد تقدير عميق وتفكير دقيق في كل هذه النتائج المترتبة على الحرب ، خصوصاً وأن المواطنين أنفسهم هم الذين سيقاتلون بأنفسهم ويدفعون من أرزاقهم نفقاتها ؛ وكل هذا يدعوهم إلى التفكير ألف مرة ومرة قبل الاقدام على خوض حرب . أما إذا كان أمر تقرير الحرب في يد شخص واحد ، هو الذي يملك السيادة ، بل ويعتبر الدولة كلها ملكاً له ، فإنه سيعتبر الحرب مجرد نزهة مثل رحلة صيد ، ولا يخشى منها على متعه وملذاته ، ولهذا فإنه يخوضها لأسباب تافهة ، ويكل إلى هيئته الدبلوماسية أمر تقديم المبررات ، وهي هيئة مطواعة في خدمة الحاكم مستعدة لتقديم ما يشاء من مبررات تقتضيها قواعد اللياقة في المعاملات بين الدول .

٢ — « القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد بين دول حرة » .

هذه المادة رأينا تحليلاً تفصيلياً لها من قبل عند الكلام عن القانون الدولي في « نظرية القانون » . (٢ : ٢ : ٥٤ = ص ٢٢٧ من الترجمة الفرنسية) ، فلا داعي للعود .

ويهمنا ها هنا أن نبرز أن كنت في تعليقه على هذه المادة يبين أن الشعوب

---

(١) تعليق كنت على المادة الأولى الأساسية .

تعارض قيام ملكية عالمية ، كما تعارض قيام جمهورية عالمية ، أو دولة اتحادية فوق الدول الخاصة . ولهذا يقترح بدلاً من الدولة الاتحادية العالمية ، اتحاداً بين الدول يبقي على سيادة كل دولة واستقلالها ، أو « مؤتمراً دائماً للدول » ؛ وبعبارة عصرية نقول إنه يدعو إلى إنشاء هيئة دولية على شكل : « عصبة الأمم » القديمة أو « هيئة الأمم المتحدة » ONU الموجودة حالياً .

ذلك أن كنت رأى قوة تمسك الدول بسيادتها واستقلالها ، لهذا ميّز بين ما يمكن تحقيقه ، وما هو مثل أعلى . ووجد أن ما يمكن تحقيقه هو الاتحاد بين دول مستقلة ذات سيادة وتظل كذلك داخل هذا الاتحاد . أما الدولة الاتحادية الشاملة فهي مثل أعلى ، لا يمكن — الآن على الأقل — تحقيقه .

والاتحاد بين دول مستقلة ، الذي يدعو إليه كنت ، هو نوع من الاتحاد الإرادي ، الذي يمكن حلّه في أي وقت بين مختلف الدول ، وليس اتحاداً — من نوع الولايات المتحدة الأمريكية — مؤسساً على دستور عام ، وبالتالي « لا يقبل الحل » — على حد تعبير كنت نفسه .

« وإمكان تحقيق فكرة الاتحاد هذه (والأمر يتعلق ها هنا بالواقع الموضوعي) ، الذي يجب أن يتّسع تدريجياً ليشمل كل الدول ، ويقودها هكذا إلى سلام دائم — يمكن تصوره . لأنه لو حدث لحسن الحظ أن شعباً قوياً ومستنيراً اتخذ شكل جمهورية (هي بطبعها لا بدّ تميل إلى السلام الدائم) ، فسيكون ثمّ مركز تحالف اتحاديّ يمكن سائر الدول الانضمام إليه ، ابتغاء أن تؤمن بذلك حرّيتها ، وفقاً لفكرة القانون الدولي ، وتوسيع هذا التحالف شيئاً فشيئاً بتجمعات أخرى من هذا النوع » [1] .

وهكذا يرى كنت كيف يمكن قيام هذا الاتحاد : جمهورية تؤمن بالسلام الدائم ، تصبح نواة لانضمام دول أخرى إليها في تحالف اتحادي

---

(١) تعليق كنت على المادة الثانية النهائية .

بقصد تأمين حرية أعضائه وسلامتهم ، ولا يزال هذا التحالف الاتحادي يتسع ويتسع حتى يشمل كل الدول ، مما يمكّن من قيام سلام دائم بينها ، وقيام قانون دولي تحتكم إليه الشعوب في علاقاتها بعضها مع بعض . وهذا كله أمر يقتضيه العقل العملي: « وفي نظر العقل، لا توجد وسيلة — عند الدول التي تقوم بينها علاقات متبادلة — أخرى للخروج من حالة انعدام القانونية ، تلك الحالة التي هي منبع الحروب المعلنة ، غير التخلي — كالأفراد — عن حرياتها الوحشية (الفوضوية) ، من أجل الاذعان للسيطرة (للقهر) العامة للقوانين ، يتكوّن — عن هـذا الطريق — دولة أمم civitas gentium تنمو باستمرار في حرية ، وتشمل في النهاية كل شعوب الأرض . لكن لما كانت الدول — تبعاً لفكرتها عن القانون الدولي — لا تريد أبداً هذه الوسيلة ، وترفض بالفرض in hypothesi ما هو عـادل في المنطق in thesi ، فإنه بانعدام الفكرة الايجابية لجمهورية عالمية لا يوجد من بديل (إذا لم نشأ أن نضيّع كل شيء) غير البديل السلبي لتحالف دائم ، يوسّع نطاقه باستمرار ، ويمكن أن يقي (هذه الدول) من الحرب ، وأن يكبح تيار تلك الاستعدادات المعادية والمعارضة للحق (للقانون) ؛ ومع ذلك فإن خطر انطلاقها يظل باقياً »[1] .

٣ — « الحق العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العامة » .

وكنت في شرحه على هذه المادة الثالثة الأساسية يبدأ بأن يؤكد أن الأمر بالنسبة إلى هذه المادة ، كما هو بالنسبة إلى المواد السابقة ، ليس أمر إحسان وتعاطف إنساني Philanthropie إنما هو أمر حقٍّ ، وبهذا المعنى « فإن الضيافة تعني الحق الذي لكل أجنبي في ألا يعامل على أنه عدو في البلد الذي يوجد فيه . ويمكن رفض استقباله إذا كان ذلك لا خطر فيه على حياته ، ولا يجوز اتخاذ موقف عدائي منه طالما بقي هادئاً في مكانه . ولا يتعلق الأمر

---

(١) تعليق كنت على المادة الثانية النهائية .

بحق ضيافة يمكنه أن يدعيه (فلا بد من أجل هذا من اتفاق خاص بموجبه يمكنه أن يتمتع بمسكن لمدة معلومة) ، بل بحق الزيارة الذي يخوّل لكل الناس أن يتقدموا ليكونوا جزءاً من مجتمع بموجب حق امتلاك مشترك بين الناس لكل سطح الأرض ؛ ولما كانت الأرض كروية ، فإنهم لا يستطيعون الانتشار فيها إلى غير نهاية ، وعليهم في النهاية أن يتحمل كلٌّ منهم الآخر إلى جانبه، إذ ليس لأحد منهم الحق أكثر مما لغيره على قطعة من الأرض : — والأجزاء غير المسكونة من سطح الأرض ، والبحر ، والصحاري ، تفصل بين هذه المجموعة ؛ ومع ذلك فإن السفينة والجمل (وهو « سفينة » الصحراء) يمكّنان الناس من التقارب على هذه الاقاليم التي لا سيد لها ، وأن يستخدموا للتبادل التجاري بينهم الحق الذي يملكه الجنس البشري على المشاع فوق سطح الأرض . وعدم الضيافة الذي يتصف به سكان السواحل (سواحل الشمال الأفريقي ، مثلاً) الذين يستولون على السفن في البحار المجاورة ، أو يسترقون الغرقى ، أو عدم الضيافة الذي يتصف به سكان الصحراء (البدو الأعراب) الذين يعتبرون من حقهم نهب وسلب أولئك الذين يقتربون من القبائل الرحّالة — هو إذن مضاد للقانون الطبيعي ؛ وحق الضيافة في الماضي ، أعني الحق في الترحيب على أرض أجنبية ، لا يمتد إلى ما وراء الظروف التي تمكن من محاولة عقد تجارة مع الأهالي الأصليين . — وعلى هذا النحو ، فإن أقاليم بعيدة بعضها عن بعض يمكن أن تعقد أواصر وديّة تنتهي بأن تصير رسمية وقانونية ، ويمكن الجنس البشري أن يقترب اقتراباً محسوساً من نظام عالمي :

فإذا فحصنا الآن السلوك غير المضياف للدول المتمدينة ، خصوصاً الدول التجارية في قارتنا (= أوروبا) ، فإن الظلم الذي يكشفون عنه في زيارتهم للبلاد والشعوب الأجنبية (وهي زيارة مرادفة في نظرهم للغزو) يتخذ نسباً مروّعة . إن أمريكا ، والبلاد التي يسكنها الزنوج ، وجزر التوابل ، ورأس الرجاء الصالح ، الخ ، كانت في نظر من اكتشفوها أراضي بدون صاحب ؛

لأنهم لم يقيموا أيّ وزن لسكانها . وفي الهند الشرقية (هندستان) ، بدعوى اقامة مراكز تجارية فقط ، أدخلوا قوات أجنبية ، وأرهقوا السكان الأصليين واضطهدوهم ، وأثاروا حروباً واسعة جداً بين مختلف دويلات تلك البلاد (= الهند) ، ونشروا فيها المجاعة ، والفتن والقلاقل ، والخيانة وكل ألوان الشرور التي يمكن أن تحزن الإنسانية .

والصين واليابان — وقد جربا أمثال هؤلاء « الضيوف » — سلكا بحكمة : وذلك بأن سمحت الأولى (الصين) بالوصول ، لا بالدخول ، إليها ، والثانية سمحت أيضاً بالوصول ، لكن لشعب أوربي واحد هو الهولنديون ، مع منعهم ، وكأنهم مثل الأسرى ، من الاختلاط بالسكان الأصليين : والأسوأ (أو الأحسن ، إذا حكمنا على الأمور من وجهة نظر أخلاقية) هو أنهم لا يستمتعون بشيء أبداً من كل هذه الألوان من العنف حتى إن كل هذه الجمعيات التجارية على وشك الإفلاس ، وأن جزر السكّر ، وهي مباءة لأقسى أنواع الرّق وأشدّه تفنناً ، لم تعد تنتج أي دخل حقيقي ، وليست — إلا بطريق غير مباشر — مفيدة لغايات ضئيلة الجدوى ، مثل تكوين ملاحين لأساطيل الحرب ، ومتابعة الحروب في أوربا لحساب دول تولي أهمية كبيرة للتقوى الدينية ، وتريد أن توهم الناس أنها مختارة للإيمان المستقيم ، بينما هي تعبّ من المظالم عبّاً .

ولما كانت العلاقات (المتفاوتة في الوثوق) بين شعوب الأرض قد انتشرت عالمياً إلى حدّ أن انتهاك الحق (القانون) في مكان من الأرض يُستَشعَر في كل مكان ، فإن فكرة قانون عالمي لا يمكن أن تعدّ بعدُ فكرة خيالية شاذة في تصور القانون ، بل هي بالأحرى المكمل الضروري لهذا القانون غير المكتوب ، الذي يشمل القانون المدني ، والقانون بين الشعوب (القانون الدولي) الذي ينحو نحو القانون العام للناس بوجه عام ، وبالتالي

نحو السلام الدائم الذي يمكن التباهي — على هذا الشرط — بالاقتراب منه باستمرار »[1] .

وقد ترجمنا ها هنا هذا التعليق بتمامه ، لأنه أوج هذا الكتاب ، وأوج النزعة الدولية عند كنت . إنه يقرر فيه :

أولاً : لا يجوز معاملة أي أجنبي على أنه عدوّ ؛

ثانياً : لا يجوز رفض إيواء أي أجنبي يطلب اللجوء إلى بلد ، إذا كان في ذلك الرفض خطرٌ على حياته ؛

ثالثاً : لا يجوز لأية دولة أن تعامل الأجنبي معاملة عدائية طالما بقي هادئاً في مكانه ؛ أي طالما لم ينتهك حقوق وقوانين البلد الذي آواه ؛

رابعاً : لا يجوز لأية دولة باسم « حق الزيارة » أن تُدخِل قواتها في بلد أجنبي ، وإلا تحول « حق الزيارة » إلى غزو مسلح صريح .

خامساً : لا يجوز لأية دولة باسم « حق الزيارة » تأليب أهالي الدولة « المستضيفة » بعضهم على بعض — ويشير هنا خصوصاً إلى بريطانيا وما فعلته في الهند بواسطة ما سمي بالشركة الهندية الشرقية .

ويحمل كنت بشدّة على الاستعمار :

١ — الاقتصادي الذي يحوّل الأهالي إلى عبيد يستغلون أبشع استغلال لاستثمار خيرات البلاد ، بلادهم هم ؛

٢ — والديني الذي باسمه ترتكب بعض الدول الأوربية — وهو يشير ها هنا في المقام الأول إلى أسبانيا وما ارتكبته من فظائع ومظالم وأهوال ستظل إلى الأبد مصدر عار لها ، في مستعمراتها في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية . ويسخر سخرية لاذعة من أولئك الأسبان الذن يريدون أن يوهموا الناس

---

(١) تعليق كنت على المادة الثالثة النهائية .

أنهم المختارون من العناية الإلهية لفرض الدين الصحيح ، وهم في سبيل ذلك يرتكبون أبشع أنواع الظلم .

وما أجمل قول كنت إن العلاقات بين شعوب الأرض قد صارت من الوثوق إلى درجة أن أي انتهاك للقانون وللحق في أية بقعة على سطح الأرض يستشعر في كل مكان على ظهر الأرض ! وما أصدق هذا القول الآن وقد صارت كل بقعة على الأرض تتأثر بما يقع في أية بقعة أخرى مهما ضؤلت !

وما أحرى الناس اليوم بتحقيق ما دعا إليه كنت في شرحه لهذه المادة الثالثة ، الآن وقد :

١ ــ انتهك حق الضيافة ، فأسدل « الستار الحديدي » بين شطرين كبيرين منه ، وصارت اجراءات التنقل بين الدول والهجرة والاقامة ، حتى لمدة قصيرة ، مخيفة مثبّطة ، وأصبح حق الخروج من البلاد الأصلية إلى الخارج يخضع لقيود قاسية ، بل وأحياناً كثيرة صار هذا الحق مهدراً تماماً كما في دول الكتلة الشيوعية ، أو شبه مهدر تماماً كما في الدول القريبة الشبه منها أو الدكتاتورية (مثل مصر في نهاية الخمسينات وطوال الستينات إلى سنة ١٩٧١) !

٢ ــ وانتهك حق اللجوء السياسي في كثير جداً من الدول ، خصوصاً دول العالم الثالث ، حتى صار الغدر بهؤلاء اللاجئين السياسيين أمراً يتبارى فيه « زعماء » بعض هذه الدول ! هذا فضلاً عن ألوان العنت والمضايقات التي يلقاها اللاجىء السياسي ، حسب تقلب أحوال العلاقات بين الدولة الأصلية والدولة الأخرى التي لجأ إليها ! لقد صار اللاجئون السياسيون أحياناً سلعة للتبادل ، ووسيلة للابتزاز والتهديد والوعود والوعيد . وكم ذهبت صيحات المحتجين على هذا السلوك من مفكري الدولة الملجوء إليها ــ أدراج الرياح ! حتى في الدول التي تتشدّق دائماً بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان !

وما أتعس الإنسان ، في كل زمان ومكان !

الملحق الأول

الضمان للسلام الدائم

لكن ما هو الضمان لقيام سلام دائم ؟

والجواب أفصحت عنه الطبيعة نفسها ـ ذلك أنها :

١ ـ هيأت الناس للعيش في كل أجزاء الأرض ؛

٢ ـ شتتهم بالحرب في كل الأقاليم ، حتى أكثرها استيحاشا ، ابتغاء عمارتها ؛

٣ ـ أرغمتهم بنفس الوسائل على عقد صلات متفاوتة في القانونية .

ويفيض كنت كثيراً في بيان ما هيأته الطبيعة من أجل أن يقدر الناس على التعايش مع بعضهم بعضاً على ظهر الأرض ، ومن أجل أن يعمّروا شتى أنحاء الأرض : من أبردها إلى أحرّها ، ومن أقصاها إلى أدناها ، ومن أخصبها إلى أمحلها ؛ وما فعلته أيضاً من أجل ارغامهم على السكن في مناطق لم يكونوا ليفكروا في سكناها لولا الحروب .

وهنا يثير كنت السؤال الجوهري في السعي إلى السلام الدائم ، وهو : « ماذا تفعل الطبيعة في هذه الخطة من أجل اقتياد الإنسان إلى الغرض الذي

جعل منه عقله واجباً عليه ، ومن أجل تعضيد نيّتها الأخلاقية ، وكيف تضمن تنفيذ ما يجب على الإنسان أن يفعله ولكنه لا يفعله ، وفقاً لقوانين حريته ، حتّى يُرْغم على فعله دون اضرار بحريته ، حتّى ولو بقهر من الطبيعة ، ووفقاً لأنواع علاقات القانون العام الثلاث : القانون المدني ، قانون الشعوب ، القانون العالمي ؟ » .

ويجيب كنت على هذا السؤال بالاعتبارات التالية :

١ ـ الطبيعة تستخدم ميول الناس من أجل اقرار الإرادة العامة القائمة على العقل . ذلك أن كل شعب يجد نفسه أمام شعب آخر يدفعه إلى أن يكوّن لنفسه دولة من أجل أن يصير قوة قادرة على مقاومة الشعب الآخر ـ والدول حتّى في شكلها الناقص الحالي ، تقترب مما تقضي به فكرة الحق ، إذ تبدو أغراض الطبيعة وراء الميول النفعية ، من أجل تحقيق غرض الطبيعة « فمن الحق إذن أن الطبيعة تريد على نحو لا يقبل المقاومة أن يعود النصر إلى الحق . وما نهمل نحن عمله تنتهي الطبيعة بأن تعمله هي نفسها ، وإن كان ذلك بكثير من المضايقات . إذا لويت اليراع كثيراً ، انكسر ؛ من يرد كثيراً لا يرد شيئاً » .

٢ ـ « وفكرة القانون الدولي تفترض الفصل بين عدة دول مجاورة ومستقلة بعضها عن بعض ؛ ولئن كان مثل هذا الموقف هو بنفسه دائماً حالة حرب (إذا لم يَحُلْ اتحاد فدرالي دون اندلاع القتال) ، فإنه مع ذلك أفضل في نظر العقل من اندماج كل الدول بين أيدي دولة تجتاح سائر الدول كلها وتتحول إلى ملكية عالمية . ذلك أن القوانين تفقد من قوتها بقدر ما تكتسب الحكومة من امتداد واتساع ؛ والاستبداد الخالي من الروح ، بعد أن يخنق بذور الخير ، ينتهي دائماً بأن يقود إلى الفوضى . ومع ذلك ، فإنه لا توجد دولة (أو حاكم) لا يريد أن يؤمّن لنفسه سلاماً دائماً بالسيطرة على العالم كله لو استطاع . لكن الطبيعة تقرر خلاف ذلك . وتستخدم وسيلتين لمنع الشعوب من الاندماج في بعضها البعض ولكي تبقيها منفصلة : اختلاف

اللغات واختلاف الأديان . وهذا الاختلاف صحيح أنه ينطوي على جرثومة كراهيات متبادلة ويزوّد بحجة للحرب ، لكن نتيجةً لتقدم المدنية وبمقدار ما يتقارب الناس في مبادئهم أكثر فأكثر ، فإن هذا الاختلاف يؤدي إلى التفاهم في حضن سلام لن يكون ثمرة وبضمان إضعاف كل القوى ، مثل ذلك السلام الناتج عن الاستبداد وهو الذي ذكرناه منذ قليل (إنه يقوم على مقبرة الحرية) ، بل بالعكس يتم بفضل توازن القوى وسط تنافس شديد جداً » .

وخلاصة هذا الاعتبار الثاني هو أن انفصال الدول مستقلة بعضها عن بعض ، وإن كان فرصة لقيام الحرب ، فإنه أفضل عند العقل من اندماج كل الدول تحت سيطرة دولة واحدة تفرض سلاماً هو في الواقع السلام الجاثم على قبر الحرية ، وليس السلام الحق الصادر عن الرغبة الصادقة في التعاون بين الدول . مثله مثل ما عرف بالسلام الروماني ، أي في الواقع استبداد روما بسائر شعوب الأرض وإضعافها . إنه سلام قائم على إذلال الآخرين وإضعافهم وسلبهم كل مقوّماتهم . وهذا النوع من السلام هو الذي تدعو إليه دولة عظمى اليوم حين تتحدث عن الدول « المحبة للسلام » — ولا تعني في ضميرها الحقيقي غير إخضاع سائر العالم لسيطرتها الوحيدة هي وايديولوجيتها !

وقد كتب كنت عند كلامه عن اختلاف الأديان تعليقة في الهامش مهمة ، هذا نصها :

« اختلاف الأديان : تعبير غريب ! مثل هذا كمثل ما لو تكلم المرء عن أخلاق مختلفة ؛ إنه يمكن أن يوجد أنواع مختلفة من الاعتقادات لا في الدين ، بل فيما يتعلق بتاريخ الوسائل التي استخدمت لنشره ، وهي موضوع دراسة تحصيلية érudition كما توجد كتب دينية مختلفة (الابستاق « زندافستا » ، الفيدا ، القرآن ، الخ) ، لكن لا يوجد غير دين واحد مقبول لكل الناس

وفي كل الأزمان . فما تلك إذن غير محامل Vehikel للدين ، أي شيء عَرَضي ومتغيّر وفقاً لاختلاف الأمكنة والأزمنة » .

٣ ـ وكما فصلت الطبيعة بين الدول ، فإنها أيضاً تجمع بينها لأسباب فيها فائدتها مثل روح التجارة التي لا تتفق مع الحرب ؛ ولما كانت الدول في حاجة إلى تنشيط التجارة كوسيلة للحصول على المال ، وهي أحوج ما تكون إليه ، فإن روح التجارة تدعو إلى السلام ، وإلى تجنب الحرب حتى لا تكون عائقاً عن التجارة . « وهكذا فإن الطبيعة تضمن السلام الدائم بواسطة جهاز الميول الإنسانية نفسه ؛ وعلى الرغم من أن هذا الضمان ليس كافياً كي يمكن التنبؤ بحدوثه ومجيئه (نظرياً) ؛ فإنه يكفي من الناحية العملية ، ويحملنا على السعي في هذا الاتجاه (الذي ليس خيالياً محضاً) » .

ومن هذه الاعتبارات الثلاثة يتبين أن الميول النفعية الأنانية هي نفسها كافية لدفع الناس إلى السلام الدائم ؛ وكأن الطبيعة تستخدم الأثرة المتبادلة بين الدول لتحملها على السعي لاقرار السلام وتجنب الحرب ، خصوصاً بفضل روح التجارة التي لا بد آجلاً أو عاجلاً ـ أن تستولي على نفوس الدول طمعاً في المال الذي هو عصب حياتها .

الملحق الثاني

مادة سرّية من أجل السلام العالمي

هذا الملحق الثاني لا يوجد في الطبعة الأولى (سنة ١٧٩٥) وإنما أضيف إلى الطبعة الثانية (سنة ١٧٩٦) ويبدأ كنت ببيان ما في الكلام عن مادة سرّية في مفاوضات القانون العام — من تناقض ، من الناحية الموضوعية . أما من الناحية الذاتية ، أي من وجهة نظر قيمة الشخص الذي يُمْليها ويخشى من اهانة كرامته ، فهي ممكنة .

« والمادة الوحيدة التي من هذا النوع متضمّنة في القضية التالية : « قواعد الفلاسفة عن الشروط التي تجعل السلام العام ممكناً يجب على الدول المسلّحة للحرب أن تأخذها في الاعتبار » .

ولقد يبدو مهيناً لسلطة الدولة التشريعية — ويجب طبعاً أن نعزو إليها أكبر حكمة — أن تسعى للتعلم من رعاياها (الفلاسفة) فيما يتعلق بمبادىء سلوكها تجاه الدول الأخرى ؛ ومع ذلك ، فمن الحكمة جداً أن تفعل ذلك . الدولة تستدعيهم إذن سرّاً (مخفية غرضها) للإدلاء بآرائهم ، أي أنها ستدعهم يتكلمون بحرية وعلناً عن القواعد العامة المتعلقة بالحرب والسلام (لأنهم لن يتخلفوا عن فعل ذلك من تلقاء أنفسهم إذا لم يُمْنعوا من ذلك ؛ وليس ثمّ

حاجة في هذا الصدد لأيّ اتفاق خاص بين الدول بعضها وبعض ، لأن هذا الاتفاق متضمّن في الالتزام الذي فرضه العقل الكلّي (المشرِّع أخلاقياً) .

ولسنا ندعي لذلك أنه يجب على الدولة أن تفضل مبادىء الفيلسوف على أحكام الفقه القانوني (هذا المثل للسلطة العامة) ، بل نقول فقط إن من واجب الدولة أن تستمع إليه . والفقيه القانوني Jurist وقد اتخذ شعاراً له : ميزان القانون ، وسيف العدالة ؛ يستخدم عادة هذا الأخير (سيف العدالة) ليس فقط ليُبْعد عن الأول كل تأثير خارجي ، بل وأيضاً ، حين لا تريد إحدى الكفتّين أن ترجح ،من أجل أن يضع منه السيف (ويلٌ للمغلوبين vae victis).

وهـــذا أقوى إغراء يتعرّض له الفقيه القانوني Jurist الذي ليس فيلسوفاً في نفس الوقت (حتى ولا من ناحية الأخلاق) ، لأن مهمته تقوم فقط في تطبيق القوانين القائمة ، لا في البحث فيما إذا كانت هذه القوانين بحاجة إلى الإصلاح ، ولأنه يجعل لهذه المهمة ، وإن كانت في الواقع مهمة في مرتبة دنيا ، احدى المراتب الكبرى في ترتيب الكليات الجامعية ، لأنها مزودة بالسلطة (وتلك هي أيضاً حالة الكليتين الجامعيتين الأخرَيين) [1] — وكلية الفلسفة (= كلية الآداب) قد وضعت في مرتبة أدنى من هذه السلطات كلها مجتمعة ، مرتبة دنيا جداً . ومن هنا قيل عن الفلسفة إنها خادمة اللاهوت (والأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى الكليتين الأخريين) . ومع ذلك فلسنا نرى جيداً « هل هي تسير أمام السيدة الجليلة والشعلة في يدها ، أو هي تحمل ذيلها الجرّار وراءها » .

وليس لنا أن ننتظر أبداً أن يصبح الملوك فلاسفةً ، أو أن يصبح الفلاسفة ملوكاً ، كذلك ينبغي ألا نؤمِّل في ذلك ، لأن امتلاك السلطة يفسد حتماً الحكم الحرّ للعقل . أما أن على الملوك أو الشعوب — الملوك (الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم بموجب قوانين المساواة) ألا يَدّعوا طبقة الفلاسفة تختفي أو تلتزم

---

(١) يعني كلية اللاهوت وكلية الطب .

الصمت ، بل يدعونها تتكلم علناً ، فهذا أمرٌ لا غنى لهم عنه ليستنيروا في أمورهم ؛ لأن هذه الطبقة (الفلاسفة) هي بطبعها غير قادرة على تشكيل تجمعات وأندية ، وبالتالي فإنها تفلت من مظنة الاتهام بالدعاوة Propagande ».

ذلك نص الملحق الثاني ترجمناه بتمامه ها هنا . ويجب على القارىء أن يستشعر لهجة التهكم فيه من أوله إلى آخره ، وهو تهكم طالما برع فيه كنت ، وشاهدنا أمثلة عليه من قبل في الجزء الأول من هذا الكتاب حين تحدثنا عن كتابه « أحلام متنبّىء ... » (راجع ص ١٤٢ — ١٤٣) .

وهو يرتبط بما سيكتبه كنت بعد ذلك بعامين (سنة ١٧٩٨) عن « النزاع بين الكليات الجامعية » .

والتهكم يبدو في عنوان الفصل : مادة « سرّية » — ويقصد بالسرّية ها هنا أن يبقى أمر استشارة الدولة للفلاسفة في الشؤون العامة أمراً سرّاً بين الدولة والفلاسفة فقط ، حتّى لا تستشعر الدولة أية « إهانة » من ذلك وهي صاحبة السلطان والهيلمان .

ويبدو بعد ذلك في قوله : « ويجب طبعاً أن نعزو إليها أكبر حكمة » — أو هذا ما تدعيه الدولة لنفسها : أنها الأدرى « ببواطن الأمور » « والأقدر على الحكم على الأشياء » و « الأدرى بمصلحة الشعب » و « الأوسع علماً من كل عالم » و « الأحكم حكمة من كل حكيم » ، الخ الخ إلى آخر كل هذه العبارات التي يرددها الحكام الطغاة في كل دولة مستبدة ، مما عانينا منه الويلات والمظالم الفادحة سنوات طوالاً نحن ومن كان على شاكلتنا من الدول في هذا القرن وما سبقه من قرون . وتستمر هذه الدعاوى الكاذبة تنمو وتتزايد إلى أن تقع الواقعة فيتبين الجميع أن ذلك كله كان أكاذيب وأوهاماً ، وأن « أحكم الحكماء » كانوا أجهل الجاهلين « والأعلم ببواطن الأمور وخفايا السياسة » كانوا أقل الناس قدراً من الفهم وسلامة الحكم على الأمور وأضألهم حظاً من المعرفة بظواهر الأمور فضلاً عن بواطنها !

وسخرية كنت من فقهاء القانون مُقْذِعة حادّة ؛ ولم يدع كنت أيّة فرصة للتهكم عليهم دون أن يستغلّها بلوذعية بارعة . وسنجدها في أوسع مجالها حين نتحدث عن كتاب « النزاع بين الكليات » . ذلك أن فقهاء القانون مستعبدون للقوانين القائمة ، ومع ذلك يظنون أنهم سادة القانون ؛ ويتوهمون أن وظيفتهم خطيرة ، مع أنها في الحقيقة وظيفة في المرتبة الدنيا : إنها مجرد تطبيق لما وضعه غيرهم ؛ ثم هم يقدّسون القوانين القائمة ، ولا يتصورون أن من الممكن إصلاحها !

ولا ينساق كنت مع أفلاطون في دعواه إلى أن يكون الفلاسفة حكاماً أو الحكام فلاسفة ! فهيهات ! هيهات ! وكل ما يطلبه من الحكام ، ألا يكتموا أصوات الفلاسفة ، بل يتركونهم يبدون آراءهم بحرّية . خصوصاً وأنه لا خطر على الحكام من الفلاسفة ، لأن الفلاسفة لا يؤلفون أحزاباً ولا جمعيات ، ولا نوادي سياسية ، وهم بالتالي لا يمكن أن يتهموا بالقيام بالدعاوة propagande ، على نحو ما يفعل السياسيون !

ولو عاد كنت إلى الحياة اليوم لشاهد فوراً أن دعوته هذه قد صارت أبعد ما يمكن عن التحقيق ، الآن وقد صار الحكم لمن يسوق رتلاً من الدبابات أو يدفع سرباً من الطائرات ويتلو ذلك بالبيانات !

ضميمة

١

في الخلاف بين الأخلاق والسياسة بشأن السلام الدائم

الأخلاق علم عملي بالمعنى الموضوعي من حيث إنها مجموع من القوانين المطلقة التي بموجبها يجب أن نفعل . ومن غير المعقول أن نزعم أننا لا نستطيع أن نفعل ما يجب علينا ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لكان علينا أن نستبعد مفهوم الواجب من ميدان الأخلاق . « وهكذا ، لا يمكن أن يكون هناك نزاع بين السياسة ، من حيث هي ممارسة للقانون (للحق) ، وبين الأخلاق من حيث هي نظرية القانون (الحق) ، وتبعاً لذلك لا يوجد نزاع بين النظرية والعمل ، اللهم إلاّ إذا فهمنا من الأخلاق : نظرية عامة في الفطنة Klugheits-lehre ، أي نظرية القواعد التي تبين أنجع الوسائل لتأمين المصلحة الشخصية — لكن هذا معناه انكار وجود الأخلاق عامة .

والسياسة تقول : « كونوا فطنين مثل الأفاعي » ، والأخلاق تضيف (كقيد تحديدي) : « وبغير مخادعة مثل الحمائم » . فإذا كانت هاتان النظرتان لا يمكن أن تتعايشا معاً في أمر واحد ، فذلك أن هناك حقاً نزاعاً بين السياسة

والأخلاق ؛ لكن إذا كان لا بد من اجتماع الأمرين معاً ، فإن فكرة الضدّ تكون غير معقولة حينئذ ، ولا يبقى هناك مجال لوضع السؤال لمعرفة كيف يمكن وضع حدّ لهذا النزاع . وعلى الرغم من أن هذه القضية : « الأمانة أفضل سياسة » تحتوي على نظرية ينقضها العمل مع الأسف في كثير من الأحوال ، فإن القضية النظرية هي الأخرى التي تقول : الأمانة أفضل من كل سياسة توضع فوق كل افتراض ، إنها الشرط المطلق للسياسة معها » .

وحجة السياسي العملي هي أن الطبيعة الإنسانية لا تريد ما هو ضروري لبلوغ الهدف من السلام الدائم إذ لا يكفي لبلوغ هذا الغرض أن يريد كل فرد من الناس أن يعيش وفقاً لمبادىء الحرية تحت دستور شرعي ، بل يجب أن يريد الجميع هذه الحالة . ومن يملك السلطة لا يسهل عليه أن يملي عليه الشعب القوانين . « والدولة التي توصلت إلى التحرر من كل تشريع أجنبي لن تقبل أن تعتمد على محكمة دول أخرى فيما يتعلق بالطريقة التي ينبغي عليها أن تسند بها حقها ضد الدول الأخرى ؛ وحتى إذا استشعر جزء من العالم بأنه متفوق على جزء آخر لا يقاومه ، فإنه لن يترك الفرصة تضيع لزيادة قوته بأن يستولي على هذا الجزء أو يخضعه لسيطرته وهكذا فإن كل خططنا النظرية الخاصة بالقانون المدني ، وقانون الشعوب والقانون العالمي تتبدد إلى وهم لا يقبل التحقيق ؛ وفي مقابل ذلك فإن الممارسة العملية المؤسسة على المبادىء التجريبية للطبيعة الإنسانية ، والتي لا تتحرج من أن تستمد من سلوك العالم تعليمات لوضع قواعدها ، يمكنها وحدها أن تأمل في العثور على أساس راسخ لبناء فطنتها السياسية » . لكن إذا لم توجد حرية ، ولا قانون أخلاقي مستنبط من هذه الحرية فإن السياسة، بوصفها فن استخدام هذا الجهاز لحكم الناس — تمثّل كل الحكمة العملية ، ولن يكون مفهوم القانون سوى فكرة جوفاء خاوية . لكن إذا رأينا أن من الضروري اتفاق السياسة مع الأخلاق ، فمن الممكن الاقرار بامكان التوفيق بينهما . « وفي وسعي أن أتصور سياسياً أخلاقياً ، أي رجل دولة يقرُّ كمبادىء للفطنة السياسية بمبادىء

يمكن أن تتفق مع الأخلاق ؛ لكنني لا أتصور أخلاقياً سياسياً ، أي أخلاقياً يصنع أخلاقاً مناسبة لرجل الدولة .

فالسياسي الأخلاقي سيكون مبدؤه هو أنه إذا وجد في دستور الدولة أو في علاقاتها مع الدول الأخرى نقائص يمكن تلافيها ، فإنه من واجب رؤساء الدولة — حتى لو كان في ذلك تضحية بمصلحتهم الشخصية — أن يبحثوا عن وسائل علاجها بأسرع ما يمكن ، وأن يقتربوا من القانون الطبيعي بوصفه النموذج الذي يضعه العقل أمام أعيننا » . لكن من غير المعقول أن نطلب إليه أن يعالج هذا النقص فوراً وعلى عجل ، لكننا نطالبه بأن يستحضر ذلك في ذهنه حتى يقترب من هذا الغرض شيئاً فشيئاً . ولا بأس عليه من تأجيل تنفيذ الإصلاح المنشود إلى فرصة أكثر مواءمة .

وقد يحدث أن يخطىء الأخلاقيون المستبدون ضد الفطنة السياسية ، لكن التجربة كفيلة بأن تردهم إلى الطريق الأحسن . وفي مقابل ذلك فإن السياسيين المدعين السير على الأخلاق إذا زينوا مبادئهم السياسية المضادة للحق ، بحجة أن الطبيعة الإنسانية عاجزة عن تحقيق فكرة الخير التي يفرضها العقل — فإنهم بذلك يجعلون من المستحيل اجراء أي إصلاح ، ويجعلون انتهاك الحق أمراً دائماً .

« وهؤلاء السياسيون الماهرون لا يستغلّون علماً عملياً يتفاخرون به ، بل ممارسات عملية Praktiken ، حـين لا يفكرون — وهم يتملقون (من أجل مصلحتهم الخاصة) المالكين الفعليين للسلطة — إلاّ في التضحية بالشعب ، وبالعالم كله إن أمكن . وهم يسلكون مسلك فقهاء القانون الأقحاح (أي الذين هم فقهاء قانونيّون بحكم المهنة von Handwerke ، لا فقهاء القانون المشرّعين von der Gesetzgeburg) حين يرتفعون إلى السياسة . ذلك لأنهم لما لم تكن مهمتهم هي التفكير في التشريع نفسه ، بل فقط تنفيذ التعليمات التي يأمر بها القانون الحالي ، فإن أفضل دستور بالنسبة إليهم لا بد أن

يكون الدستور القائم حالياً ، وإذا قامت السلطة العليا بتعديله ، فالدستور المعدّل ، وهكذا يسير كل شيء بحسب الترتيب الآلي المطلوب . ومع ذلك فإن هذه المهارة التي تجعلهم صالحين لكل شيء ، نبهت فيهم غرور الاعتقاد بأنهم يستطيعون أيضاً أن يحكموا على مبادىء الدستور السياسي بوجه عام وفقاً لمفهومات الحق (وبالتالي قبلياً ، لا تجريبياً) ؛ وإذا تفاخروا بأنهم يعرفون الناس (وهو ما ينبغي أن ينتظر منهم ، لأنهم يتعاملون مع الكثيرين) يعني أن يعرفوا الإنسان وما يمكن أن يصنع به (لأنه لا بد لذلك من أن يضع المرء نفسه في وجهة نظر أسمى نابعة من الملاحظة الانثروبولوجية) ؛ وإذا تناولوا القانون المدني وقانون الشعوب كما يفرضه العقل ، وعندهم مثل هذه التصورات ، فإنهم لن يستطيعوا اجتياز العتبة إلا بروح المشاحنة والمراء ، متّبعين طرقهم المعهودة (طرق جهاز آلي Mechanismus يعمل ابتداءً من قوانين قهر مفروضة بطريقة استبدادية) ، في ميادين فيها أفكار العقل تقتضي أن يؤسس القهر القانوني على أساس مبادىء الحرية فقط ، تلك المبادىء التي يمكنها وحدها أن تجعل الدستور السياسي مشروعاً . والممارس العملي المزعوم يعتقد أنه يستطيع أن يحلّ هذه المشكلة بإهمال هذه الفكرة وبأن يطلب إلى التجربة أن تدله على أفضل الدساتير التي وجدت حتى ذلك الحين ، وإن كانت في غالبيتها قد انتهكت القانون (الحق) . والقواعد التي يستعينها لهذا (دون أن يقرّ بها صراحة) يمكن أن ترجع إلى السفسطات التالية تقريباً :

١ — افعل واعتذر . اهتبل الفرصة المواتية للاستيلاء اعتباطاً (على حق الدولة على الشعب أو على شعب مجاور) ، وبعد الفعل ، يمكن التبرير على نحو أسهل وأكثر أناقة ، وسيكون أسهل عليك أن تموّه العنف (خصوصاً في الحالة الأولى ، حيث السلطة العليا في الداخل هي في نفس الوقت السلطة التشريعية التي يجب إطاعتها دون تفكير) على نحوٍ أسهل مما لو حاولت أولاً أن تعثر على أسباب مقنعة وأن تستبعد الاعتراضات . وهذه الجرأة Dreistigkeit نفسها تهب نوعاً من مظهر الاقناع الداخلي فيما يتعلق بمشروعية الفعل ، وإن

النجاح bonus eventus هو بعد ذلك أفضل محام .

٢ — إذا فعلت ، فأنكر ما دبّرته أنت ، مثلاً لدفع شعبك إلى اليأس ، وبالتالي إلى التمرد ، انفِ أن ذلك ذنبك ، وقل بالأحرى إنه ذنب تمرد رعاياك ؛ أو في حالة غزوك لشعب مجاور ، ألْقِ الذنب على طبيعة الإنسان التي من شأنها أنه إذا لم يسبق جاره باستعمال القوة ، فيمكنه دائماً أن يتوقع أن جاره سيسبقه إلى ذلك وسيستولي على ما هو له .

٣ — فرّق تَسُدْ divide et impera (حرفيـاً : فرّق ، وسيطر) . أي : إذا كان بين شعبك بعض الزعماء ذوو الامتيازات قد اختاروك حاكماً (الأول بـين متساوين primus inter pares) ففرِّق بينهم وجرّهم إلى مشاكل مع الشعب ؛ وتملّق الشعب ملوّحاً أمامه بالمزيد من الحرية ، وعما قليل يتوقف كل شيء على إرادتك المطلقة . أو إذا تعلّق الأمر بدول أجنبية ، فإن الوسيلة الأكيدة لاخضاعها لك الواحدة بعد الأخرى ، هي أن تثير بينها الشقاق والمنازعات ، وتدعي الدفاع دائماً عن الأضعف من بينها .

صحيح أنه لم يَعُدْ هناك من ينخدع بهذه القواعد السياسية ، لأنها صارت معروفة للجميع ؛ فليس ثم محل للخجل منها ، كما لو كان الظلم فيها أمراً مفضوحاً جداً . لأنه لما كانت دول عظمى لا تخجل أبداً من حكم الجمهور ، بل تخجل فقط من حكم بعضها على بعض ، وما يمكن أن يؤثر فيها فيما يتعلق بهذه المبادىء ، ليس هو إظهارها ، بل تطبيقها دون نجاح — (لأنه فيما يتعلق بأخلاقية القواعد فإنهم جميعاً سواء) ، فإنه يبقى لهم دائماً الشرف السياسي ، وفي وسعهم قطعاً أن يعتمدوا عليه ، أعني ازدياد قوتهم ، أيا ما كانت الوسيلة التي يصلون بها إلى تحقيق ذلك » .

ويفحص كنت عن حقيقة هذه القواعد أو المغالطات ، وينتهي إلى أنها لا تؤدي إلى نتائج ذات قيمة ولا ثابتة . ذلك لأنه لا ينبغي أبداً أن تخضع المبادىء للمطامع والأغراض ، بل يجب دائماً أن تخضع الأغراض للمبادىء .

ذلك أن الناس لا يمكنهم الافلات من فكرة القانون سواء في علاقاتهم الخاصة وفي علاقاتهم العامة ، ولا يجرؤون على أن يؤسسوا سياستهم صراحة على مناورات الفطنة ، وأن يرفضوا كل إطاعة لفكرة القانون العام ؛ بل هم يتحدثون دائماً عنه ، في الوقت الذي فيه يتخيلون آلاف الحيل والتمويهات للانحراف عنه والممارسة العملية ، ولهذا ينبغي وضع حد لهذه المغالطات ، وبيان أن كل شرّ يحول دون تحقيق السلام الدائم إنما يأتي من كون الأخلاقي السياسي يبدأ حيث ينتهي السياسي الأخلاقي والأول — كما قلنا من قبل — هو من يصنع أخلاقاً تناسب رجل الدولة ، والثاني هو رجل الدولة الذي يتخذ من مبادىء الفطنة السياسية ما يتفق مع الأخلاق .

ولجعل الفلسفة العملية على وفاق مع نفسها ، لا بد من حل مشكلة معرفة هل ينبغي ، في مشكلات العقل العملي ، البدء بالمبدأ المادي أي الغاية والغرض ، أو بالمبدأ الصوري وهو الذي يصاغ هكذا : « افعل بحيث يمكنك أن تريد أن تصبح قاعدة فعلك قانوناً عاماً (مهما يكن الغرض الذي تستهدفه) » .

وعند كنت أنه « يجب دون أدنى شك البدء بهذا المبدأ الأخير ، لأنه ينطوي — كمبدأ قانوني — على ضرورة مطلقة ؛ بينما الأوّل لا يلزم إلاّ بشروط تجريبية ، أي في حالة فرض غرض يستهدفه المرء وينوي تنفيذه : وحتى لو كان هذا الغرض (السلام الدائم مثلاً) هو نفسه واجباً ، فإنه يجب أن يستنبط من المبدأ الصوري لقواعد أفعالنا الخارجية . — والمبدأ الأول ، مبدأ الأخلاقي السياسي (مشكلة القانون العام ، وقانون الشعوب ، والقانون العالمي) هو مشكلة فنّية محض Problema technicum ، بينما الثاني ، أي مبدأ السياسي الأخلاقي هو مشكلة أخلاقية Problema morale ، وهذا يفترض أن المرء يسلك طريقاً إلى السلام الدائم مختلفاً تماماً ، وأنه لا يرجوه كخير مادي فقط ، بل كنتيجة يجب أن ينتجها احترام الواجب .

وحل المشكلة الأولى ، مشكلة الفطنة السياسية ، يقتضي معرفة واسعة

بالطبيعة من أجل تطبيق جهازها على الغاية الّتي نستهدفها ، وبرغم ذلك فإن النتيجة ، فيما يتعلق بالسلام الدائم ، ستكون دائماً غير أكيدة ، أيا ما كان القسم الذي ننظر فيه من أقسام القانون العام الثلاثة . هل ستحمل الشعب ، أطول مدة ممكنة ، على الطاعة والرخاء معاً بواسطة القسوة أو تحت إغراء التمييزات الّتي تتملق الغرور ، بالسلطة العليا لفرد واحد أو باجتماع عدة رؤساء ، أو ربما بنبالة الوظيفة أو بالسلطة الشعبية ؟ هذا أمرٌ غير مؤكد . والتاريخ يقدّم أمثلة مضادة بشأن كل أنواع الحكومة (باستثناء الحكومة الجمهورية ، الّتي لا يمكن أن تتصوَّر إلاّ بواسطة سياسي أخلاقي) . — وقانون الشعوب المزعوم الصادر عن لوائح مجرّرة بموجب خطط وزارية — غير مؤكد أكثر ، فما هو في الواقع إلاّ كلمة خاوية من المعنى ؛ إنه يقوم على عقود تحتوي في خواتيمها نفسها على تحفظ سرّي لانتهاكها . وبالعكس ، نجد أن حل المشكلة الثانية ، مشكلة الحكمة السياسية ، يفرض نفسه بنفسه ، وهو بيِّنٌ لكل واحد من الناس . ويُفْسد كل التحايلات ؛ وفضلاً عن ذلك فإنه يؤدي إلى الغرض مباشرة ، دون إغفال النصائح الفطنة الّتي تحرّم الاندفاع والعنف في السعي لتحقيق هذا الغرض ، وتود أن يقترب منه المرء باستمرار مستفيداً من الظروف المواتية .

وهذا معناه : « انشُدْ قبل كل شيءٍ سيادة العقل المحض العملي وعدالته ، تتحقق غايتك (وهي نعمة السلام الدائم) من تلقاء نفسها » .

ذلك أن من خاصية الأخلاق أنه — حتّى فيما يتعلق بمبادىء القانون العام — كلما جعلت السلوك أقل توقفاً على الغرض المنشود ، وعلى المنفعة المادية أو المعنوية الّتي ننشدها ، كانت أقدر على الايصال إليه .

والقاعدة الطنّانة لكنها صادقـــة وهي fiat justitia, pereat mundus ويمكن أن تترجم هكذا : « لِتسُدْ العدالة ، حتّى لو أدى ذلك إلى هلاك كل الأشرار في العالم » — هي مبدأ قانوني جسور يقطع كل الطرق الملتوية

التي يرسمها المكر أو العنف . لكن ليس معناها أن يستخدم المرء حقه بكل شدة ، وإلا لكان ذلك منافياً لواجب الفضيلة ، بل هذا المبدأ يلزم بالأحرى الأقوياء بألاّ ينبذوا أو يضيقوا حق الشخص كراهية أو تعاطفاً مع آخرين .

وهذه القضية لا تعني إلاّ أن القواعد السياسية يجب ألا تتأسّس على السعادة التي ترجوها الدولة من تطبيقها ، أي على الغرض الذي يستهدفه كل واحد كمبدأ أعلى للسياسة ، وإنما يجب أن تتأسّس على الفكرة المحضة للواجب القانوني ، مهما تكن النتائج المادية . « إن العالم لن يفنى لأنّ عدد الأشرار سيكون أقل . والشرّ الأخلاقي من خصائص طبيعته أن يحارب نفسه ويقضي على نفسه بنفسه في أهدافه (خصوصاً في علاقات أولئك الذين لديهم نفس الاستعدادات) ويخْلي مكاناً للمبدأ (الأخلاقي) للخير وإن كان ذلك يتم بتقدم بطيء .

ليس هنــاك إذن موضوعياً (نظرياً) نزاعٌ بين الأخـــلاق وبين السياسة . أما ذاتياً (بسبب الميل الأناني عند الناس ، وهو ميل ينبغي ألا يسمى « عملياً » لأنه ليس مؤسساً على قواعد العقل) فهناك — وسيكون هناك دائماً — نزاع ، لأنه يصلح دافعاً يحث على الفضيلة . والشجاعة الحقيقية للفضيلة (تبعاً للقاعدة : لا تستسلم للأشرار ، بل واجههُـم بجسارة) في الحالة التي نحن بصددها لا تقوم في مجابهة الشرور والتضحيات التي يمكن أن تُفْـرَض علينا ، مجابهتها بعزم راسخ ، بقدر ما تقوم في أن نثبت في أنفسنا وننتصر على مكر المبدأ الشرير الذي يدفعنا كذبه الخطير ومغالطاته الغدارة إلى اعتقاد أن ضعف الطبيعة الإنسانية يبرّر كل الانتهاكات .

والواقع أن الأخلاقي السياسي يمكنه أن يقول ان الحكومة والشعب ، أو الشعب والشعب ، لا يظلم كلاهما الآخر على التبادل حين يستعملان القوة أو الحيلة الماكرة ليقاتل كلاهما الآخر ، وإن كانا يخطئان بوجه عام في رفضهما لكل احترام لفكرة القانون والحق ، التي تسمح وحدها بتأسيس

سلام دائم . لأنه ما دام الواحد منهما ينتهك واجبه نحو الآخر الذي هو سيء النية نحوه أيضاً ، فإنه يحدث لكليهما شيء عادل حينما يوحّد كل منهما الآخر ، لكن بحيث يبقى من هذا الجنس ما يكفي لاستمرار هذه اللعبة إلى أقصى الأزمان مما يقدم إلى الأخلاف إنذاراً نموذجياً . والعناية التي تنظم مجرى العالم لها ها هنا ما يبرّرها ؛ لأن المبدأ الأخلاقي لا يزول أبداً من الإنسان ، وعملياً العقل الذي يُثْرى بحضارة Kultur في تقدم مستمر يجعله دائماً أقدر على أن يحقق ، وفقاً لهذا المبدأ ، الأفكار القانونية ، ويجعله أيضاً أكبر إثماً إن انتهكها . ومع ذلك فإن الخلق الذي مكن لهذا النوع من الكائنات ، الفاسدين عامةً ، من الوجود على الأرض، يبدو كأنه ليس من الممكن تبريره بأيّ قول في العناية Theodizee (إذا أقررنا بأن الجنس البشري لن يتحسن ولا يمكن أن يتحسن) ؛ لكن وجهة النظر التي ينبغي أن نحكم منها هي من السموّ بحيث لا نستطيع — من الناحية النظرية — تطبيق أفكارنا (عن الحكمة) على القوة العليا التي لا نستطيع النفوذ إلى أسرارها — وتلك هي النتائج المؤلمة التي ستفضي حتماً إليها حين لا نقرّ بأن المبادىء المحضة للقانون لها حقيقة موضوعية ، أي أنها قابلة للممارسة العملية . ووفقاً لهذه المبادىء يجب أن يعمل الشعب في الدولة وتعمل الدول المختلفة في علاقاتها بعضها ببعض ، مهما اعترضت على ذلك السياسة التجريبية . والسياسة الحقة لا تستطيع إذن أن تخطو خطوةً قبل أن تحترم الأخلاق ؛ وعلى الرغم من أن السياسة هي في ذاتها فنٌ عسير ، فإن اتحادها مع الأخلاق ليس فناً أبداً ، لأن الأخلاق تقطع العُقَد التي لا تستطيع السياسة حلها حين تكونان على غير اتفاق .

إن القانون (الحق) يجب أن يعدّ مقدّساً للإنسان ، مهما كلف ذلك السلطة الحاكمة من تضحيات جسام . ولا يجوز أن نقسّم ها هنا قسمين متكافئين وأن نتخيل الحد الأوسط لقانون (الحق) خاضع لشروط عملية (تقوم في مرتبة وسطى بين الحق [القانون] والمنفعة) ؛ ويجب على كل سياسة أن

تحني ركبتها أمام الحق (القانون) ، وبهذا يمكنها أن تؤمل في الوصول — وإن يكن ببطء — إلى درجة فيها يتلألأ لمعانها الدائم » .

٢

اتفاق السياسة مع الأخلاق وفقاً للمفهوم العالي للقانون العام

« كل الأفعال المتعلقة بحق الغير والتي لا تكون قاعدتها قابلة للعلانية هي أفعال ظالمة » : هذا المبدأ ليس مجرد مبدأ أخلاقي ينتسب إلى مذهب الفضيلة ، بل يجب أن يعدّ أيضاً مبدأ قانونياً يتعلق بقانون الناس . « لأن القاعدة التي لا أستطيع التعبير عنها علانية ، دون أن أجعل الغرض الذي استهدفه يصبح عبثاً ، والتي يجب أن أبقي عليها سرّاً حتى تنجح ، ولا أملك الاقرار بها علناً دون أن أثير حتما ضد هدفي معارضة الجميع ، — مثل هذه القاعدة لا تدين إلا للظلم الذي تهدد به كل إنسان : تلك المقاومة الضرورية والكلية ، والتي ، تبعا لذلك ، يمكن أن تُدرك قبلياً . — وهذا المبدأ مع ذلك مبدأ سلبي محض ، أي لا يفيد إلاّ في تعرُّف ما ليس عادلاً تجاه الغير . — وهو يقيني ولا يقبل البرهنة ، شأنه شأن البديهية ، وهو أيضاً سهل التطبيق ، كما يمكن مشاهدة ذلك من الأمثلة التالية المستمدة من القانون العام ! » .

ويسوق كنت الشواهد التالية :

١ — فيما يتعلق بالقانون العــام jus civitatis ، أي القانون الداخلي يقوم السؤال التالي : هل الثورة بالنسبة إلى الشعب وسيلة مشروعة لقلب السلطة المستبدة التي يمارسها طاغية مزعوم ؟

والجواب أنه ما دامت حقوق الشعب قد انتهكت ، فإن اسقاط هذا الطاغية ليس من الظلم في شيء . هذا أمر لا شك فيه . « لكن من الحق أيضاً

أن الرعايا يسلكون مسلكاً ظالماً جداً إذا سعوا للحصول على حقهم بهذه الطريقة ، وليس في وسعهم أن يشكوا الظلم إذا هزموا في هذا الصراع ، وكان عليهم بالتالي أن يتحملوا أقسى العقوبات » .

ولو حاولنا حل هذه المشكلة باستنباط دوجماتيقي من مبادىء القانون ، لطال الاحتجاج لصالح كلا الرأيين المتعارضين . لكن المبدأ المتعالي للعلانية في القانون العام يمكن أن يعفينا من هذا الاسهاب . ووفقاً لهذا المبدأ يتساءل الشعب : هل كان يجرؤ ، قبل عقد العقد الاجتماعي ، أن يعلن القاعدة الّتي بموجبها يحق للشعب التمرد والثورة في بعض الحالات ؟ لو كان فعل ذلك ، لكان قد أعطى لنفسه حقاً على الحاكم ؛ لكنّ الحاكم ذا السيادة لن يبقى بعد ذلك ذا سيادة ، ولن يكون هناك دستور ممكن ، مع أن الشعب كانت نيته إيجاد هذا الدستور والنظام . فعدم مشروعية الثورة تتجلى في كون علانية القاعدة الّتي تسمح بها تجعل الغرض منها مستحيلاً . ولهذا كان لازماً بقاؤها سرّية ، لأنها لو كانت قد أُعْلِنَت لما قبلها الحاكم ذو السيادة ، ولما وقع العقد مع المحكومين ، ولانتفى قيام الدولة بانتفاء العقد الاجتماعي حينئذ .

أما الحاكم فلا تهمه السرّية ، بل في وسعه أن يعلن صراحة أنه سيعدم كل من يثورون ضده حتّى لو اعتقد هؤلاء أنه هو الذي انتهك القانون الأساسي (الدستور) أولا ؛ لأنه إذا كان يعلم بأن له قوة لا تقاوم ، فإنه لا يخشى ،من اعلان قاعدته هذه،على غرضه وخطته . وثم نتيجة بينة أخرى لنفس المبدأ هي أنه إذا نجح الشعب في ثورته ، فإن الحاكم وقد عاد إلى صف الرعية يجب عليه ألا يجدّد العصيان ليعود إلى الاستيلاء على السلطة ؛ كذلك يجب ألا يخشى أن يحاكم على ادارته السابقة . وقد رأينا هذا الموضوع تفصيلا من قبل (ص ١٢٢) .

٢ ــ وفيما يتعلق بقانون الشعوب (القانون الدولي) ، لا محل للكلام عن قانون الشعوب إلا إذا افترضنا حالة قانونية بموجبها تتمتع الدول المختلفة

بحماية القانون . والواقع أن قانون الشعوب يتضمن في مفهومه الإعلان عن إرادة كلية ، تحدد لكلّ ما يخصه ، وهذه الحالة القانونية يجب أن تصدر عن عقد لا يحتاج إلى أن يؤسس على قوانين قهرية ، لكنه يمكن أن يكون عقد تجمع دائم وحر .

لكن يمكن أن يحدث في هذه الحالة تعارض بين السياسة وبين الأخلاق في الأحوال التالية :

أ ـ إذا وعدت دولة بشيء لدولة أخرى ، سواء اكان مساعدة ، أو التنازل عن قطعة من الأرض ، أو اعانات ، الخ ـ فهل يجوز للدولة الواعدة أن تخلّ بوعدها في الحالة التي تتوقف سلامة الدولة على هذا الاخلال ؟

لكن لو أعلنت دولة ما أو زعيمها عن هذه القاعدة علناً ـ وهي جواز إخلالها بوعدها لدولة أخرى ـ فسيكون من الطبيعي إما أن تتجنبها سائر الدول، وإما أن تتحالف ضدها لمقاومة ادعاءاتها ؛ ـ وهذا يثبت أن السياسة، على هذا الأساس ، أساس الصراحة ، ستخطىء هدفها ؛ ويجب لذلك اعلان أن هذه القاعدة ظالمة .

ب ـ إذا وصلت دولة مجاورة إلى مرتبة قوة هائلة Potentia tremenda بحيث تثير المخاوف لدى جيرانها ، فهل يمكن الاقرار بأنها تريد قهر الآخرين لأنها تقدر على ذلك ؟ وهل يعطي هذا الأمر الحق للدول الأضعف في أن تتحالف للهجوم عليها ، حتى قبل أن ينال الدول الأخرى أيُّ عدوان منها ؟

إن الدولة التي تقر علنا بهذه القاعدة لا تفعل غير أن تجلب البلاء على نفسها وبأسرع مما كان يتوقع ، لأن الدولة العظمى ستسبق الدول الصغرى ، وتحالف هذه سيكون حماية ضعيفة ضد من يستطيع أن يمارس قاعدة : فرِّق تَسُدْ .

ولهذا فإن هذه القاعدة من قواعد الفطنة السياسية إذا ما أعلنت فإنها تقضي بالضرورة على الغرض منها ، وبالتالي هي قاعدة ظالمة .

جـ ـ « لو أن دولة أصغر منعت ، بفضل موقعها الجغرافي ، أجزاء دولة أكبر من التقارب الضروري مع ذلك للمحافظة على هذه الدولة الأكبر ، أفلا يحق لهذه الأخيرة أن تخضع الدولة الأولى وتدمجها في داخل ذاتها ؟

من الواضح أن الدولة الأكبر لا يمكنها أن تعلن هذه القاعدة صراحة ، من قبل ؛ لأنه إما أن تتحالف الدول الأصغر في الوقت المناسب ، وإما تتنازع دول أخرى كبيرة هذه الفريسة ، ولهذا فإن هذه القاعدة إذا أعلنت صارت غير قابلة للتطبيق والممارسة ـ وهذا دليل على أنها قاعدة ظالمة ويمكن أن تكون ظالمة إلى درجة عالية جداً ، فإنه يستوي أن يكون موضوع الظلم صغيراً ، فإن ذلك لا يمنع من كون الظلم الذي بيناه كبيراً جداً .

٣ ـ وفيما يتعلق بالقانون العالمي يقول كنت إنه لا داعي للخوض فيه لأنه مشابه لقانون الشعوب فمن السهل إذن بيان قواعده وتقويمها .

وهكذا يتكشف مبدأ عدم التوافق بين قواعد القانون الدولي وبين العلانية ؛ وهذا يقدم لنا معياراً جيداً لتعرُّف الخلاف بين السياسة والأخلاق .

والشرط لإمكان وجود قانون دولي هو أن توجد أولاً حالة قانون ، وإلا لما وُجد قانون عام ، وكل قانون يمكن تصوره خارج حالة الطبيعة هو قانون خاص محض . وقد رأينا من قبل أن الاتحاد بين الدول الذي يهدف فقط إلى منع الحرب كان هو حالة قانون متفقة مع حرية هذه الدول .. « فالاتفاق فيما بين السياسة والأخلاق ليس ممكناً إذن إلا في اتحاد فدرالي (يُعْطَى قبلياً ، وفقاً لمبادىء القانون ، وهو ضروري) ؛ وكل فطنة سياسية أساسها القانوني هو إقامة اتحاد من هذا النوع في أوسع مداه ؛ وخارج هذا

الغرض ، فإن كل مهارة ليست إلاّ افتقاراً إلى الحكمة وظلماً مموّهاً . — وهذه السياسة الخسيسة لها حيـَلهـا الفقهية Kasuistik التي لا تفوقها حيـَل أبرع اليسوعيـين ؛ — والتدليس reservatio mentalis الذي يستخدم حين صياغة الاتفاقات العامة باستعمال تعبيرات يمكن تأويلها عند الاقتضاء لصالح من يضعها (مثلا : الفارق بين الحالة الراهنة القائمة بالفعل status quo de fait وبين الحالة الراهنـة بمقتضى الحق de droit ؛ الاحتماليـة Probabilismus التي تقوم في أن يتخيـل الإنسان لدى الآخرين نوايا سيئة أو أن ينشد في مظهر تفوق ممكن واقعاً شرعياً لتدمير دول أخرى مسالمة ، — وأخيراً ، الخطيئـة الفلسفية [1] peccatum philosophicum, peccatillum bagatelle التي تقوم في اعتبار ابتلاع دولة صغيرة أمراً هيّناً لو أن دولة أكبر منها جداً تقدم بهذه الوسيلة خيراً أكبر مزعوماً للعالم .

ونفاق السياسة تجاه الأخلاق يزودها بالذريعة التي تحتاجها كي تستخدم لصالحها هذا الفرع أو ذاك من الأخلاق . ومحبة الناس واحترام حقهم كلاهما واجب ؛ لكن الواجب الأول ليس إلاّ مشروطاً ، بينما الثاني أمر غير مشروط ، أي مطلق ، يجب على من يريد الانصراف إلى الشعور اللذيذ بالاحسان أن يتأكد تماماً أنه لا ينتهكه . والسياسة تتفق بسهولة مع الأخلاق بالمعنى الأول (أي بوصفها علم أخلاق Ethik) لتسليم حق الناس إلى حكّامهم ، أما الأخلاق مفهومةً بالمعنى الثاني (أي كنظرية في القانون) ، فإن للسياسة بدلاً من أن تنحني أمامها كما ينبغي ، ترى من الأيسر لها ألا تسعى للتفاهم معها ، وأن ترفض أن تكون لها أية حقيقة واقعية ، وأن ترجع

---

(١) الخطيئة الفلسفية عند أصحاب الحيل الفقهية Casiustes هي الخطيئة التي تنتهك قواعد العقل ؛ والخطيئة اللاهوتية هي تلك التي تنتهك القوانين الإلهية .
والاحتمالية هي الاعتقاد أن السبب المحتمل لسلوك ما يحتفظ بكل احتماله بإزاء سبب أكبر احتمالاً للسلوك المنافي للأول .

كل الواجبات إلى الاحسان الخالص . وهذا التحايل الذي تقوم به السياسة الخبيثة يمكن فضحه بسهولة عن طريق العلانية التي يوليها الفيلسوفُ لقواعده ، لو أنها جرؤت فقط على أن تسمح للفيلسوف باعلان قواعده .

ولهذه الغاية أقترح مبدأ آخر متعالياً ومؤكّداً للقانون العام تكون صيغته هكذا :

« كل القواعد Maximen التي تحتاج إلى علانية (حتى تصيب هدفها) تتفق مع القانون ومع السيادة في وقت واحد معاً » .

لأنها إذا كانت لا تستطيع بلوغ هدفها إلاّ بالعلانية ، فيجب أن تكون موافقة للغاية العامة للجمهور (السعادة) الذي تقوم مهمة السياسي الحقيقية في الاتفاق معه (حتى يكون الجمهور راضياً عن حالته) . لكن إذا لم يكن من الممكن بلوغ هذه الغاية إلا بواسطة علانية القواعد ، أي بابعاد كل مظنة لسوء الثقة عنها ، فيجب أيضاً أن تتفق مع حق الجمهور ، لأنه فيه فقط يمكن قيام انسجام غايات الجميع . — وعليّ أن أؤجّل لفرصة أخرى تفصيل القول في هذا المبدأ وإيضاحه ؛ ولنجترىء بالقول بأننا ها هنا بإزاء صيغة متعالية : وهذا ينبثق عن كون كل الشروط (التجريبية لنظرية السعادة) ، بوصفها مادة القانون ، قد استبعدت منها ، وأننا إنما ننظر فقط في شكل الشرعية العامة » .

ويختم كنت كتاب « نحو السلام الدائم » بهذه العبارة التالية مباشرة لما سبق :

« إذا كان من الواجب — المصحوب بأمل قائم على أساس — أن نحقق سيادة قانون عام ، حتى لو كان ذلك بتقدم مستمر إلى غير نهاية ، فإن السلام الدائم — الذي ينبغي أن يخْلُف ما سميناه خطأ حتى الآن : معاهدات سلام (وهي في الحقيقة : هُدُنات) — ليس فكرة جوفاء ، بل مهمة إذا أنجزت شيئاً فشيئاً اقتربت من هدفها باستمرار ، لأنه ينبغي أن نؤمّل في أن تكون الفترات التي تتم فيها نفس ألوان التقدم ستكون أقصر فأقصر » .

النزاع بين الكليات الجامعية

وفي صميم السياسة أيضاً ألّف كنت كتابه بعنوان « النزاع بين الكليات الجامعية » ، ويتألف — على صغره — من ثلاثة أقسام ، كتب الأول منها في نهاية سنة ١٧٩٤ ، والثاني قبيل نهاية سنة ١٧٩٧ ، والثالث بمناسبة نشر كتاب هوفلند عن « من إطالة الحياة الإنسانية » الذي نشر في سنة ١٧٩٦ . وإنّ بين هذه الأقسام الثلاثة تفاوتاً ظاهراً في الموضوع ، وفي قوة الفكر . وظهر الكتاب في سنة ١٧٩٨ في كينجسبرج عند الناشر نيكولوفيوس [١] .

وقد ذكرنا في الجزء الأول من كتابنا هذا (ص ٧٩ — ٩٠) الظروف السياسية والفكرية العامة التي أحاطت بنشر هذا الكتاب ، فنقتصر على إحالة القارىء إليها ؛ ولنشرع في تحليل مضمون هذا الكتاب — كتاب « النزاع بين الكليات الجامعية » .

أ — ما هي الجامعة ؟

ويبدأ كنت القسم الأول بتحديد ما هي الجامعة ، فيقرر أنها لم تكن فكرة

---

(١) Der Streit der Facultäten, in drei Abschnitten, von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1798.

رديئة تلك التي دعت إلى إيجاد نوع من تقسيم العمل فيما يتصل بتوفير العلم وتحصيله ، وذلك بإنشاء مـــا عرف باسم « الجامعة » Universität وهي هيئة مستقلة تستطيع ، بفضل كلياتها (وهي جماعات مختلفة باختلاف الفروع الرئيسية للعلم التي يتقاسمها العلماء الجامعيون فيما بينهم) : أن تقبل طلاب المدارس الدنيا التي تطمح إلى دخولها ، أو أن تمنح معلمين أحراراً (أي ليسوا منها) درجة معترفاً بها اعترافاً عاماً ، عقب أداء امتحان . ويتولى التدريس فيها أساتذة Professoren هم بمثابة مستودعات للعلم ويؤلفون هيئة علمية ، هي هيئة أساتذة الجامعة .

لكن إلى جانب هؤلاء العلماء المنتسبين إلى هيئة الجامعة ، يمكن أن يوجد علماء مستقلّون لا ينتسبون إلى الجامعة . لكنهم من حيث انهم يكرّسون أنفسهم لفرع فقط من فروع العلم ، فإنهم يؤلفون هيئات حرّة تسمى « الأكاديميات » أو « الجمعيات العلمية » ، هي بمثابة ورَش Werkstätten, ateliers ؛ كما يمكن أن يوجد أيضاً علماء يعيشون على حال الطبيعة ، أي يعمل كل منهم لنفسه بنفسه ، خارج كل لائحة أو تنظيم عام ، على تنمية العلم ونشره ، بوصفهم هُواة Liebhaber, amateurs .

كذلك ينبغي أن نميّز من العلماء بمعنى الكلمة من هم مجرد متعلمين ، أي أناس حصّلوا دراسات ، وصاروا بذلك قادرين على تصريف الأمور في الوظائف العامة في الدولة . وهؤلاء بوصفهم أداة حكومية (من رجال دين ، وقضاة وأطباء وموظفين) لهم تأثير شرعي (قانوني) في الجمهور ، ويؤلفون طبقة خاصة من المتعلمين الذين ليسوا أحراراً في التصرف في العلم وفقاً لأحكامهم الخاصة ، بل فقط تحت رقابة الكليات الجامعية . ويجب وضعهم تحت إمرة الحكومة لأنهم يتوجهون ويتعاملون مباشرة مع الشعب ، وهم جُهَلاء (مثل الكهنوت بازاء الرعيّة) ولهم سلطة تنفيذية خاصة في مجال اختصاصهم الاداري ، ولهذا يجب تشديد الرقابة عليهم حتى لا يعملوا

على إهمال القوة التي تميّز ، وهي قوة من شأن الكليات الجامعية . وبعبارة أوضح : ينبه كنت إلى أن موظفي الدولة على مختلف درجاتهم يجب ألا توكل إليهم ملكة الحكم على الأمور التي تحتاج إلى علم ، لأن هذه الملكة هي من شأن العلماء وحدهم ، أعني الأساتذة في مختلف الكليات الجامعية .

ب ــ أحوال الكليات

وتنقسم الكليات التي تتألف منها الجامعة إلى قسمين :

١ ــ ثلاث كليات عليا هي : كلية اللاهوت ، وكلية الحقوق ، وكلية الطب .

٢ ــ كلية واحدة دنيا هي : كلية الفلسفة [١] .

وهذا التقسيم يتضح منه أن من أوعز به هو الحكومة ، لا هيئة العلماء : لأنه لا يندرج في الكليات العليا إلاّ تلك التي تهتم الحكومة بأن تعرف هل التعليم فيها يجب أن يكون على هذا النحو أو ذاك ، أو أن يُعْرَض علناً ؛ أما الكلية التي لا تهتم إلاّ بالعلم ومصلحة العلم فقط ، فهي تنعت بأنها « دنْيا » على أساس أن الحكومة لا تهتم بما يجري فيها من تعليم وما يمارس فيها من بحث علمي . « ذلك أن ما يهم الحكومة في المقام الأول هو ما يوفر لها أقوى تأثير وأدوم تأثير في الشعب ، وموضوعات الكليات العليا هي من هذا النوع . ولهذا فإن الحكومة تحتفظ لنفسها بحق إجازة التعليم في الكليات العليا ؛ أما التعليم في الكلية الدنيا ، فإنها تتركه لعقل شعب العلماء . ــ لكن الحكومة إذا كانت تجيز مذاهب ، فإنها لا تتولى هي نفسها التعليم ، بل تكتفي بأن تطالب

---

(١) على القارىء أن ينتبه إلى أن كلية الفلسفة في الجامعات الألمانية تعني : كلية الآداب وكلية العلوم معاً .

بإدخال بعض المذاهب في الكليات المناسبة لها في عرضها العام ، وباستبعاد المذاهب المضادة . ذلك أن الحكومة لا تقوم بالتعليم ، بل تأمر فقط أولئك الذين يتولون التعليم (ولتكن الحقيقة مـا تكون) لأنهم حيث تولوا وظائفهم قبلوا ذلك بموجب عقد . والحكومة التي تشغل نفسها بمذاهب ، ونتيجةً أيضاً لنماء العلوم أو تحسنها ، ويتخذ شخصها العظيم دور العالم ، لن يؤدي ذلك بها إلاّ إلى فقدان الاحترام الواجب لها ، بسبب هذا الادّعاء ؛ وإنه لأمر أدنى من مكانتها أن تتورط مع الشعب (مع طبقة علماء) الذي لا يفهم المزاح ، ويعامل بنفس المعاملة كل أولئك الذين يتدخلون في شؤون العلم .

ولا بد قطعاً من أن توجد في الجامعة مؤسسة علمية عامة تحتوي على كلية مستقلة عن أوامر الحكومة فيما يتعلق بمذاهبها ، ولها الحرية إن لم يكن في إعطاء أوامر فعلى الأقل في إصدار الحكم عليها جميعاً ، كلية مهمتها علمية ، أي مهمتها هي الحقيقة ، وفي هذه الكلية يحق للعقل أن يتكلم بصراحة ؛ إذ بدون هذه الحرية فإن الحقيقة لا يمكن أن تتجلى (حتّى لو كان هذا مضرّاً بالحكومة) ، بينما العقل حرٌّ بطبعه ولا يتلقى أي أمر يأمره بقبول شيء ما على أنه حقيقي (لا : اعتقِدْ ، بل : أنا أعتقد اعتقاداً حراً) . فإذا كانت هذه الكلية ، برغم هذه الميزة الكبيرة (وهي الحرية) تُنْعَت بأنها دنيا ، فالسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة الإنسان ؛ ذلك أن من يستطيع أن يأمر ، حتّى لو كان خادماً متواضعاً للغير ، يتخيل أنه أسمى من غيره الذي وإن كان حرّاً فإنه لا يأمُر أحداً » [1] .

---

(١) كنت : « النزاع بين الكليات الجامعية » في « مؤلفات كنت » Kant : Werke جـ ٩ ص ٢٨٠ — ٢٨٢ ، درمشتات Darmstadt سنة ١٩٧٥ = ص ١٥ — ١٧ من الترجمة الفرنسية لجبلان J. Gibelin عند الناشر فـران ، ط ٣ سنة ١٩٧٣ باريس . وإلى كلتيهما سنشير في هذا الفصل الخاص بكتاب « النزاع بين الكليات الجامعية » .

ج – مبدأ تقسيم الكليات الجامعية

والدوافع التي حدت بالحكومة إلى إنشاء الكليات ترجع إلى هدفها من التأثير في الشعب . ولهذا يمكن تقسيم هذه الدوافع قسمة عقلية إلى ثلاثة :

١ – الخير الأبدي لكل إنسان ؛

٢ – ثم خيره الاجتماعي ، بوصفه عضواً في مجتمع ؛

٣ – وأخيراً الخير الجسماني ، وهو أن يعيش طويلاً وينعم بصحة جيدة . وبالتعليم الخاص بالأول من هذه الخيرات تستطيع الحكومة أن يكون لها تأثير عظيم جداً حتى على أعمق أفكار رعاياها وعلى ميولهم السرّية جداً ؛ ابتغاء الكشف عنها وتوجيهها .

وبالتعليم الخاص بالخير الثاني ، تستطيع الحكومة أن تخضع سلوكهم الخارجي لقوانين الدولة .

وبالتعليم الخاص بالخير الثالث ، تستطيع الحكومة أن تؤمّن وجود شعب قويّ وافر العدد يمكن استعماله في تحقيق أغراضها الخاصة .

فوفقاً للعقل إذن يظهر أن الترتيب المتخذ للكليات العليا هو : كلية اللاهوت أولاً ، تتلوها كلية الحقوق ، وأخيراً كلية الطب .

هذا من ناحية العقل . أما من ناحية الغريزة الطبيعية ، فإن الطبيب هو الأهم للإنسان ، لأنه يحفظ له حياته ، ويتلوه رجل القانون ، الذي يعده بأن يؤمّن له أمواله الزائلة ، ويأتي في المرتبة الأخيرة (حتى لو كان الإنسان يعالج سكرات الموت) : الكاهن ، وإن كان الأمر يتعلق بالسعادة الدائمة ، لأن هذا الأخير – أي الكاهن ، رغم اطنابه في تمجيد النعيم في الحياة الآخرة ، فإنه مع ذلك يرغب في البقاء في هذه الدنيا (الزائلة) البائسة مدة أطول بفضل رعاية الطبيب .

والكليات العليا تقيم تعليمها التي وكلته الحكومة إليها على أساس «ما هو مكتوب» Schrift ومن الواضح أن هذا المكتوب يجب أن يتضمن لوائح، أي نظريات، صادرة عن مشيئة رئيس، وليست في ذاتها صادرة عن العقل، وإلا لما كان في وسعه أن يطالب بالطاعة؛ وهذا ينطبق أيضاً على «الكود» (التشريع) Code, Gesetzbuch، فيما يتعلق بالنظريات التي تعرض للجمهور، وهي يمكن أيضاً استنباطها من العقل، لكنها لا تحفل بالعقل بل تتخذ أساسها من الأمر الصادر إليها من المشرّع.

والكتب التي تؤلفها الكليات تختلف كل الاختلاف عن «الكود»، لأنها ليست لها مهمة غير تيسير فهم «الكود» وممارسته عملياً، وليست لها أية سلطة.

«ولهذا السبب فإن اللاهوتي الكتابي (بوصفه ينتسب إلى الكلية العليا، كلية اللاهوت) لا يستمد تعاليمه من العقل، بل من «الكتاب المقدس» Bible؛ وأستاذ القانون لا يستمد تعاليمه من القانون الطبيعي، بل من القانون المدني؛ وعالم الطب لا يستمد علاجاته الخاصة بالجمهور — من فسيولوجيا الجسم الإنساني، وإنما من اللائحة الطبية.

وإذا خاطرت إحدى هذه الكليات بإدخال شيء مستمد من العقل، فإنها بهذا تهين سُلْطة القوة التي تأتمر بها وتدخل في بلاد الفلسفة [1] التي تنتزع منها بلا رحمة — كل الريش الزاهي الذي تستمده من هذه السلطة وتتصرف معها على قدم المساواة والحرية. — ولهذا يجب على الكليات العليا أن تفكر قبل كل شيء في ألا تتورّط في نزاع مع الكلية الدنيا (= كلية الفلسفة، أي كلية الآداب والعلوم)، بل عليها أن تتجنب هذه الكلية الأخيرة

---

(١) أي كلية الفلسفة وهي كلية الآداب والعلوم بحسب التقسيم السائد في الجامعات الألمانية.

ببراعة حتى لا يعاني الاعتبار الذي تتمتع به لوائحها من استقلال كلية الفلسفة بالفكر الحر العقلي » [1] .

ومعنى هذا أن هذه الكليات الثلاث : اللاهوت ، والحقوق ، والطب — لا تتولى القيام بالأبحاث الداخلة في موضوعاتها ، مستندة إلى العقل ، أو إلى التجربة العلمية ، لأنها لا تبحث بحثاً عقلياً ولا تجريبياً ، وليست لها حرية القيام بذلك ، بل أعمالها كلها تفسير وشرح للوائح تفرض عليها من خارج . ولتوضيح هذا المعنى ، يأخذ كنت في بيان خصائص كل واحدة من هذه الكليات :

ا) خصائص كلية اللاهوت

أما في كلية اللاهوت فإن اللاهوتي الكتابي يبرهن — مثلاً — على وجود الله بهذا الدليل وهو أن الله تكلم في الكتاب المقدس . أما أن يكون الله هو نفسه تكلم بواسطة الكتاب المقدس — فهذا ما لا يمكن ، ولا يجب على ، اللاهوتي الكتابي أن يبرهن عليه ، لأن هذا من التاريخ ، وما دام كذلك فهو من شأن كلية الفلسفة . ولهذا فإن اللاهوتي يجعل من وجود الله موضوعاً إيمانياً قائماً على نوع من الشعور بألوهية الإيمان ، وهو شعور لا يمكن البرهنة عليه ولا تفسيره ؛ ولا يستطيع اللاهوتي في عرضه للشعب أن يثير مسألة الأصل الإلهي لهذا الإيمان ، لأن الشعب لا يفهم شيئاً في ذلك بوصفه مسألة علمية .

كذلك لا يجوز للاهوتي أن يعزو إلى كلمات الكتاب المقدس معنى لا يتفق تماماً مع التعبير الوارد فيه ، معنى أخلاقياً مثلاً . ولما كان لا يوجد

---

(1) كنت : « النزاع بين الكليات » ط ١ ص ١٥ — ١٦ = ٢٠ — ٢١ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

مُفَسِّر إنساني ينعم بتصريح (بإذن) إلهي ، فإن اللاهوتي الكتابي يجب عليه أن يعتمد على الانفتاح على ما هو خارق للطبيعة ، بدلاً من أن يقرّ بتدخل العقل ليتولى هذا التفسير .

كذلك فيما يتعلق بتنفيذ الأوامر الإلهية من حيث مشيئتنا ، فإن اللاهوتي الكتابي يجب عليه — على الأقل — ألا يعتمد على الطبيعة ، أي على قوة الإنسان الأخلاقية (الفضيلة) ، بل على اللطف الإلهي ، وهو ذو تأثير خارق للطبيعة .

ولو تورط اللاهوتي الكتابي مع العقل بشأن أية قضية من هذه القضايا ، حتى لو تأدى العقل إلى نفس الغرض بكل أمانة وجِدّ ، فإن شأنه سيكون شبيهاً بشأن أخي رومولوس : إنه سيقفز جدار ايمان الكنيسة ويتصل في بيداء أحكامه وفلسفته الخاصة ، ويتعرض لكل مخاطر الفوضى بعد أن أفلت من النظام الكَنَسي الذي يزوّد — وحده — بالنجاة .

والكلام هنا إنما هو عن اللاهوتي الكتابي المحض Purus الذي لم تلوّثه روح استقلال العقل والفلسفة .

ب — خصائص كلية الحقوق

والقانوني العالم يبحث في القوانين التي تكفل حقوق الناس لا بحسب ما يفضي به العقل ، بل بحسب « الكود » الصادر رسمياً والمصدّق عليه من السُّلْطة العليا . ولا يحق لنا شرعاً أن نطالبه بالبرهنة على حقيقة هذه القوانين والأساس في سَنّها ، ولا أن يدافع عنها أمام اعتراضات العقل . « ذلك لأن الأوامر ordonnances, Verordnungen هي التي تجعل الشيء عادلاً ؛ أما البحث عما إذا كانت هذه الأوامر نفسها عادلة ، فتلك مسألة ينبغي على القانونيين أن يرفضوا تماماً الخوض فيها ، بوصفها مضادة للإحساس السليم . وسيكون من الهزل أن يريدوا الافلات من إطاعة إرادة خارجية

عليا ، بدعوى أن هذه لا تتفق مع العقل ، لأن الاحترام الواجب للحكومة يقوم في أن هذه لا تترك لرعاياها حرية الحكم فيما هو عادل أو غير عادل ، وفقاً لتصوراتهم هم ، بل (ينبغي أن يتم ذلك) وفقاً لأوامر وتعليمات السلطة التشريعية .

لكن حالة كلية الحقوق أفضل عملياً، في نقطة واحدة ، من حال كلية اللاهوت ؛ ذلك أنها تملك مفسِّراً مرئياً للقوانين ، وهو إما قاض أو — في الاستئناف — لجنة من القضاة ، و (في المقام الأعلى) المشرِّع نفسه ؛ والأمر لا يجري على هذا النحو حين يتعلق بتفسير عبارات كتاب مقدس في كلية اللاهوت . لكن يوجد في مقابل هذه المزيّة عيب يوازيها وهو أن القوانين المدنية خاضعة للتعديل إذا جاءت التجارب بأفكار جديدة أو أحسن ، بينما الكتاب المقدس لا يقبل أيّ تعديل (لا بالنقصان، ولا بالزيادة) وينبغي أن يُعَدّ مغلقاً إلى الأبد.وكذلك فإن شكوى القانونيين من أنه من المستحيل تقريباً الأمل في معيار محدّد بالدقة لممارسة القانون jus certum — هذه الشكوى لا وجود لها عند اللاهوتي الكتابي . لأنه لا يمكن أن نسلب هذا اللاهوتي ادعاءه أن عقائده لا تملك هذا المعيار الواضح المحدّد بالنسبة إلى كل الحالات . وإذا كان الممارسون للقانون (من محامين أو مندوبين للعدالة) لا يريدون مع ذلك — إذا أساءوا نصح الموكل وسببوا له بذلك ضرراً — أن يعدّوا مسؤولين ob consilium nemo tenetur (= لا أحـــد مسؤول عما ينصح به) ، فإن اللاهوتيين الممارسين (الوعّاظ والمرشدين الروحيين) يتحملون المسؤولية كاملة وبدون تحفظ ، ويقررون أنهم — أو على الأقل هذا ما يوحي به لدى سماعهم — ضامنون أن كل شيء سيحكم عليه في الآخرة كما قرروا هم في الدنيا ؛ ومن المحتمل أن يعتذروا لو دعوا إلى الاقرار صراحة بأنهم يراهنون بأرواحهم على صحّة ما يريدون من الناس أن يعتقدوه استناداً إلى الكتاب المقدس . ومع ذلك فإن من خصائص مبادىء هؤلاء المعلّمين الشعبيين ألا يتركوا أي مجال للتشكيك في صدق ما يؤكدونه ، وهم يستطيعون أن يفعلوا

ذلك خصوصاً وهم لا يخشون أن تفنّدهم التجربة في هذه الحياة الدنيا »[1] .

جـ) خصائص كلية الطب

لما كانت الحكومة تهتم بالطريقة التي بها يعالج الطبيب صحة الشعب ، فإن من حقها رقابة الطرق التي يتخذها الأطباء في العلاج ، وذلك عن طريق لجنة مؤلفة من ممارسين للطب في كلية الطب ، وعن طريق تعليمات صحّية . لكن الطبيب صانع ، يستمد صنعته من الطبيعة مباشرة ، ولهذا فإنه يتخرج في كلية فيها يدرس ما يؤهله لممارسة الصناعة الطبية ، ويخضع لأحكامها . وهذه الكلية ليست كالكليتين السابقتين (اللاهوت ، والحقوق) اللتين تستمدان الأوامر من رئيس ، لأن كلية الطب إنما تستمد أوامرها من الطبيعة نفسها . ولهذا فإن التعليمات الصحية تقوم لا في ما يجب على الأطباء أن يفعلوه ، بل بالأحرى فيما يجب عليهم أن يتجنّبوه : وهو أنه يجب أولاً أن يوجد للجمهور أطباء ، وثانياً ألا يوجد محترف للطب بمجرد الممارسة . ومن حيث المبدأ الأول تسهر الحكومة على الرفاهية العامة ، ومن حيث المبدأ الثاني تسهر على الأمن العام فيما يتعلق بأهمية صحة الشعب ؛ وهاتان النقطتان تؤلفان نوعاً من الضبط ، ولهذا فإن كلّ لائحة طبية لن تتعلق في الواقع إلاّ بالضبط الطبي Medizinische Polizei .

ولهذا كانت كلية الطب أكثر حرية من كليتي اللاهوت والحقوق ، وقريبة جداً من كليّة الفلسفة ، وهي حرة تماماً حتى فيما يتعلق بمذاهبها في تكوين الأطباء ، لأنه لا يمكن وجود كتب ، مصدّق عليها من السلطة العليا ، خاصة بالطب ، بل فقط كتب مستمدة من مصادر الطبيعة ؛ كما لا يوجد قانون بالمعنى الحقيقي فيما يخص الطب ، إن فهمنا من القانون : الارادة الصلبة للمشرّع ، بل فقط تعليمات Edikte ، ومعرفة هذه التعليمات

(١) كنت : « النزاع بين الكليات » ط١ ص ١٩ — ٢١ = ٢٣ — ٢٤ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

لا تؤلف علماً ، لأن العلم يقتضي نسقاً منظماً من النظريات تملكه الكلية ، ولكن لا يحق للحكومة أن تصادق عليه ، لأنه لا يوجد في أي « كود » .

تعريف الكلية الدنيا وأقسامها

يمكن تعريف الكلية الدنيا (كلية الفلسفة) بأنها القسم من الجامعة الذي لا يعنى إلاّ بالمذاهب التي لا تؤخذ على أنها توجيهات صادرة بأمر من رئيس . صحيح أنه قد يحدث اتباع مذهب عملي ، لكن من المستحيل اعتباره حقيقياً لمجرد أنه صادر عن رئيس (أو ملك) ، لا موضوعياً ، ولا ذاتياً . ولهذا فإن الأستاذ في هذه الكلية حين يتعلق الأمر بصحّة بعض المذاهب التي ينبغي عرضها على الجمهور لا يمكنه الاستناد إلى أمر صادر عن سلطة عليا ، كما لا يستطيع الطالب أن يدّعي أنه آمن بها بموجب أمر صادر إليه ، اللهم إلاّ إذا تعلق الأمر بالعمل action, Tun ، وحتّى في هذه الحالة فعليه أن يقرّ ، بحكم حرّ ، أنه تلقى فعلاً مثل هذا الأمر ، وأنه مُلْزَم أو على الأقل مُرَخّص له في اتباعه . والقوة التي تحكم بطريقة مستقلة أي حرّة ، تسمى العقل . وكلية الفلسفة ملزمة بالاستناد إلى العقل لتبرير المذاهب التي تضعها ؛ ولهذا تعتبر كلية حرّة لا تعتمد إلا على ما يقضي به العقل ، لا على ما تقرره الحكومة .

ولا بد من ايجاد قسم في الجامعة هو كلية الفلسفة ، ذلك لأنها — فيما يتعلق بالكليات الثلاث العليا (اللاهوت ، الحقوق ، الطب) — تفيد في مراقبتها وضبط أقوالها ومذاهبها ، لأن كل شيء يتوقف على الحقيقة ، وهي الشرط الجوهري الأول للعلم . ويمكن أن نسلّم لكلية اللاهوت ادعاءها المتعجرف بأن كلية الفلسفة خادمة لها ، « لكن يبقى مع ذلك السؤال هل هذه تتقدم حاملةً الشعلة أمام سيدتها الجليلة ، أو هي تتبعها حاملةً ذيلها ! » المهم هو أن تواضع كلية الفلسفة ومعناه أنها حُرّة في أن تكتشف الحقيقة لصالح

كل علم ووضعها تحت تصرّف الكليات العليا ــ من شأنه أن يجعلها بمأمن من كل اتّهام ، ولا غنى عنها .

وكلية الفلسفة تشتمل على قسمين : (١) قسم العلم التاريخي ويندرج فيه : التاريخ ، الجغرافيا ، اللغويات ، الدراسات الإنسانية مع كل ما يقدمه علم الطبيعة من معرفة تجريبية ؛ (٢) قسم العلوم العقلية المحض ويندرج فيه : الرياضيات البحتة ، الفلسفة المحض ، ميتافيزيقا الطبيعة والأخلاق ــ كذلك تشمل العلاقات المتبادلة بين هذين القسمين من العلم . ومعنى هذا أن كلية الفلسفة تشتمل على كل أجزاء المعرفة الإنسانية ، كما تشتمل من الناحية التاريخية على الكليات العليا ، اللهم إلا أنها لا تجعل من كل هذه الأجزاء ، أعني العلوم أو الأوامر الخاصة بالكليات العليا ، مضمون فحصها ونقدها ، بل موضوع فحصها ونقدها ، مستهدفةً منفعة العلوم .

وهكذا لا تستطيع كلية الفلسفة أن تطالب بحق الفحص عن حقيقة كل العلوم . ولا يمكن الحكومة أن تمنع قيامها ووجودها ، إلاّ إذا كانت الحكومة تعمل ضد مصلحتها الجوهرية . ويجب على الكليات العليا أن تقبل اعتراضات كلية الفلسفة وشكوكها ، التي تعرضها علانية .

وليس غير ممارسي الكليات العليا (رجال الدين ، وموظفو العدل ، والأطباء) هم الذين يمكن منعهم من أن يعارضوا علناً المذاهب التي وكلت الحكومة إليهم عرضها وتطبيقها ، ومنعهم من أن يلعبوا دور الفلاسفة ، فذلك ما لا يجوز السماح به إلاّ للكليات ، لا للموظفين المعينين من قِبَل الدولة ، لأن هؤلاء يستمدون علمهم من هذه الكليات وحدها . ولو شاء الوعّاظ ورجال العدالة أن يُفْضُوا للشعب باعتراضاتهم وشكوكهم حول التشريع الديني أو المدني ، فإنهم سيثيرون الشعب ضد الحكومة . أما الكليات فعلى العكس من ذلك لا تتعارض إلاّ مع بعضها البعض باسم العلم ، وهو أمر لا يهمّ الشعب منه شيء ، حتى لو عَلِم به ؛ إنه يُسَلّم أمره ، لأنه يعرف أن التفكير ليس من

شأنه ، ويعدّ نفسه مُلْزَماً بالالتزام بما يعلنه الموظفون الذين تكلفهم الحكومة بهذه المهمة .

وهذه الحرية المكفولة للكلية الدنيا كلية الفلسفة – وهي حرية ينبغي عدم وضع أية قيود عليها – ستكون نتيجتها هي أن تستطيع الكليات العليا (وقد ازدادت علماً وفهماً) أن تردّ الموظّفين إلى جادّة الحقيقة باستمرار .

النزاع اللامشروع بين الكليات العليا من ناحية
وبين الكلية الدنيا من ناحية أخرى

لكن هذا الوضع سيؤدي قطعاً إلى قيام نزاع بين الكليات العليا من جانب ، والكلية الدنيا من جانب آخر – وهو نزاعٌ إما مشروع ، وإمّا غير مشروع !

والنزاع يكون غير مشروع إذا كان نزاعاً عاماً بين الآراء التي لا يجوز إصدار أحكام من العامة عليها ، هذا من ناحية الموضوع ؛ أما من ناحية الشكل فيكون النزاع العام غير مشروع إذا كان النقاش غير قائم على حُجَج موضوعية تتوجه إلى مخاطبة عقل الخصم ، بل يقوم على دوافع ذاتية تحدد الحكم تبعاً للعاطفة لضمه إلى جانبه إما بالحيلة والخداع والإفساد ، وإما بالعنف أو التهديد به .

والغاية من النزاع بين الكليات هي التأثير على الشعب ؛ ولا يمكنها أن تحصل عليه إلاّ بالقدر الذي به تستطيع كل واحدة منها جعل الشعب يعتقد أنها هي الأقدر على توفير السعادة له ، بينما هي مختلفة كل الاختلاف في الطريقة التي تريد بها أن تحقق هذه السعادة للشعب .

والشعب لا يجعل سعادته في الحرية قبل كل شيء ، بل في الأغراض

الطبيعية ، أي في الأمور الثلاثة التالية : أن يكون سعيداً بعد الموت ، وإبان الحياة مع سائر الناس أن تضمن أمواله وحقوقه القوانين المدنية ، وثالثاً أن يرجى الاستمتاع البدني بالحياة في ذاتها ، أي التمتع بالصحة وطول العمر .

وكلية الفلسفة لا تهتم بهذه الأمنيات إلا بواسطة قواعد مستمدة من العقل ، وهي بالتالي حريصة على مبدأ الحرية ، ولا تتمسك إلاّ بما يستطيع الإنسان أن يضعه من تلقاء ذاته : أعني : العيش بأمانة ، عدم إيذاء أحد من الناس ، الاعتدال في الاستمتاع والصبر في المرض والاعتماد خصوصاً على تلقائية الطبيعة . وهذه الأمور لا تحتاج إلى علم غزير ، بل يمكن الاستغناء عنه لتحقيق هذه الأغراض لو قنع المرء بكبح شهواته واسترشد بعقله في تبرير أموره ، وهذا ما لا يهتم به الشعب أبداً ، لأن الشعب يريد قضايا مقبولة ، ولا يريد كلاماً . وكأنه يخاطب الفلاسفة قائلاً : « أيها الفلاسفة ! كل ثرثرتكم أنا أعرفها منذ وقت طويل ؛ لكن ها هوذا ما أحرص على معرفته منكم بوصفكم علماء : كيف أستطيع ، حتى لو عشت عيشة الأشرار ، أن أحصل ، قبل إغلاق الأبواب بقليل ، على تذكرة دخول ملكوت السموات ؟ كيف أكسب قضيتي حتى لو لم يكن الحق معي ؟ وكيف أظلُّ سليماً معافى وأعيش عمراً طويلاً ، حتى لو كنت قد استهلكت وأسأت استهلاك قواي البدنية ؟ لقد درستم من أجل أن تعرفوا أنتم أكثر مما يعرف الواحد منا (نحن الذين تعاملونهم على أنهم حمقى) ، وكل ما ندعيه ينحصر في أن يكون لدينا احساس سليم » [1] .

ويبدو من هذا كما لو كان الشعب يذهب إلى العالم كما كان يذهب من قبل إلى العرّاف والساحر اللذين يفهمان في الأمور الخارقة ، لأن الجاهل يتصور أن لدى العالم معرفة خارقة . « ومن الطبيعي إذن أن نتوقع أنه لو تجاسر إنسان على أن يظهر بمظهر مثل هذا الصانع للخوارق والعجائب ، فإنّ الشعب

(١) كنت : « النزاع بين الكليات » ط ١ ص ٣١ = ص ٣١ من الترجمة الفرنسية .

سيكون وراءه ، وسينصرف بازدراء عن كلية الفلسفة . ورجال الأعمال في الكليات العليا الثلاث هم دائماً من أمثال هؤلاء الصانعين للخوارق والعجائب ، حين لا تمكّن كلية الفلسفة من أن تعمل ضدهم علناً ، لا من أجل تدمير نظرياتهم ، بل فقط لمجرد وضع عقبة أمام القوة السحرية التي يعزوها إليهم الاعتقاد الخرافي عند الشعب ، وأمام المراسم التي ترتبط بها ، كما لو كان المرء وقد استسلم لأمثال هؤلاء القادة البارعين قد أعفى نفسه من كل نشاط شخصي ، واثقاً أنه سيبلغ الأغراض التي يبتغيها عن طريقهم .

فإذا اتخذت الكليات العليا أمثال هذه المبادىء (وهم لم يُخَصَّصوا لذلك قطعاً) ، فإنهم يكونون ويبقون دائماً في نزاع مع الكلية الدنيا . لكن هذا النزاع غير مشروع ، لأنها تعتبر انتهاك القوانين ليس فقط عقبة ومانعاً ، بل وفرصة مواتية لابراز صناعتهم الكبرى ومهارتهم العظيمة لوضع كل شيء في نصابه ، بل في حالة أحسن مما لو لم تتدخل صناعتها ومهارتها .

والشعب يريد أن يوجّه ، أعني (في لغة الديماجوجيين) أن يُخْدَع . لكنه لا يريد أن يوجّهه علماء الكليات (لأن حكمتهم أعلى جداً من مستواه) ، وإنما أن يوجهه وكلاؤها الذين يفهمون في الشؤون العملية ، أعني رجال الدين ، ورجال العدالة ، والأطباء الذين بوصفهم ممارسين لديهم أكثر الادعاءات منفعةً ؛ وعن هذا الطريق فإن الحكومة ، التي لا تستطيع أن تفعل في الشعب إلا بواسطتهم ، تنجرُّ هي الأخرى إلى أن تفرض على الكليات نظرية غير صادرة عن الحكمة المحضة لعلمائها ، ولكنها إنما تُقَرَّر بفضل التأثير الذي يمكن بواسطتها رجال أعمالها أن يؤثروا في الشعب ، لأن الشعب يتعلق ، بطبعه ، خصوصاً بما يلزمه بأقل مقدار من التعب ومن استعمال عقله ، وبما يوفّق — على خير وجه — بين الواجبات والميول ، فمثلا فيما يتعلق باللاهوت يتعلّق الشعب بالقول بأن الاعتقاد الحرفي يؤدي بذاته إلى النجاة ، دون فحص (ولا حتى فهم) ما ينبغي اعتقاده ، وأنه بأداء بعض

الشعائر المفروضة يمكن محو الذنوب فوراً ، وفيما يتعلق بالقانون يعتقد الشعب أن مراعاة حرفية القانون تعفي من البحث عن نيّة الشارع .

وفي هذا إذن نزاع غير مشروع ، وجوهري ، ولا يمكن فضّه أبداً ، بين الكليات العليا من جهة ، والكلية الدنيا من جهة أخرى ، لأن مبدأ التشريع بالنسبة إلى الكليات العليا ، والذي يعزى إلى الحكومة ، سيكون الفوضى نفسها ، مرخصاً بها من الحكمة . — ذلك لأن الميل ، وبوجه عامّ : ما يراه المرء مناسباً لنيّته الخاصة ، ليس من حقه أن يصير قانوناً وبالتالي لا يجوز أن تعتبره كذلك الكليات العليا ؛ والحكومة التي تصادق على أمور كهذه تضع هذه الكليات العليا في نزاع مع كلية الفلسفة ، وهو نزاع لا يمكن احتماله أبداً ، لأنه سيقضي تماماً على هذه الكلية الأخيرة ، وتلك هي أسرع وسيلة ، لكنها أيضاً (تبعاً لتعبير الأطبّاء) وسيلة بطولية لوضع نهاية لنزاع مع خطر حدوث وفاة »[1] .

النزاع المشروع بين الكليات العليا من جهة والكلية الدنيا من جهة أخرى

وإلى جانب ذلك النزاع غير المشروع بين الكليات العليا من جانب ، والكلية الدنيا (كلية الفلسفة) من جانب آخر ، يوجد نزاع مشروع . وتفسير ذلك أن المذاهب التي تعرضها الكليات العليا هي كما قلنا لوائح صادرة عن المشيئة الخاصة بالارادة الإنسانية ، وهذه المشيئة ليست معصومة من الخطأ . وهي لا تستطيع مع ذلك أن تجترىء بهذه اللوائح دون أن تفحص عن حقيقتها أو تعرف ما هو الحقيقي منها ، فإنها مضطرة إلى إخضاع هذه اللوائح للعقل ،

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٣٢ — ٣٥ = ص ٣١ — ٣٣ من الترجمة الفرنسية .

وتلك هي مهمة كلية الفلسفة لأنها تقوم على التفكير العقلي ، لا على المشيئة الإنسانية أو الميول الخاصة بالحكومة أو بالشعب ؛ وهذا لا يمكن أن يتم إلاّ إذا وفّرنا لكلية الفلسفة الحرية المطلقة في تناول الأمور بالنقد العقلي المحض غير الخاضع لأية سلطة سوى سلطة المنطق العقلي .

ولما كانت اللوائح التي تقررها الإرادة الإنسانية (إرادة الحكومة ، إرادة الشعب ، إرادة الفرد) ليست بالضرورة منطقية على ما يقضي به العقل ، فلا مفرّ من وقوع نزاع بين كلية الفلسفة فيما تصل إليه من نتائج في فحصها العقلي وبين الكليات العليا فيما تقرره من أمور مصدرها الإرادة الإنسانية . والنزاع ها هنا مشروع صادر عن طبيعة كلية الفلسفة ومهمتها من ناحية ، وطبيعة الكليات العليا ومهماتها من ناحية أخرى . وموقف كلية الفلسفة ليس مشروعاً فحسب من ناحية الحق بل وأيضاً هو واجب عليها أن تقوم به ، واجب إن لم يكن أن تقول كل الحقيقة علناً وجهاراً ، فعلى الأقل أن تعمل على أن كل مبدأ يقال أو يقترح لا بد أن يكون حقاً وصادقاً .

فإن كان مصدر المذاهب أو النظريات مبرّراً بالتاريخ ، ومعتبراً مقدساً واجب الطاعة ، فإن لكلية الفلسفة الحق بل وعليها التزام البحث عن صحّة هذا المصدر بروح نقدية . وإن كان المصدر عقلياً ، وإن عُرِض على شكل معرفة تاريخية (على شكل وحي) ، فلا يجوز منع كلية الفلسفة من أن تفتش في العرض التاريخي عن الأسباب العقلية للتشريع ، وأن تقوّمه من الناحية الأخلاقية أو المصلحة العملية . وإن كان المصدر جمالياً ، أي مؤسساً على عاطفة مقرونة بمذهب ، مثل شعور التقوى تجاه تأثير خارق للطبيعة ، فيجب أن يكون من حق كلية الفلسفة أن تبحث بالعقل البارد الهادىء وأن تحكم علنـاً على أصل ومضمون الأساس المزعوم لهذا المذهب دون أن ترهبها القداسة التي تحيط بموضوعه .

ويلاحظ على هذا النزاع المشروع ما يلي :

١ ــ هذا النزاع لا يمكن ولا ينبغي أن يُسَوَّى باتفاق ودّي amicabilis compositio بل هو يقتضي صدور حكم ، له قوة القانون ، كأنه حكم قاض في قضية ، والقاضي ها هنا هو العقل . ذلك لأنه لا يمكن أن يكون ها هنا تسوية إلاّ بانعدام الأمانة وباخفاء أسباب الخلاف ــ وهذا أمر يتنافى تماماً مع روح كلية الفلسفة التي تستهدف عرض الحقيقة علانيةً .

٢ ــ وهذا النزاع لا يمكن أن ينتهي أبداً ؛ وعلى كلية الفلسفة أن تبقى مُسَلّحة لهذه الغاية ، لأن الحكومة ستصدر قطعاً لوائح تنظيمية بالنسبة إلى المذاهب التي تعرض علانية ، ذلك أن الحرية المطلقة لإبداء كل الآراء علناً ربما تصبح خطراً إما على الحكومة ، وإما على الجمهور نفسه . ولما كانت كل القواعد معرّضة لخطر الخطأ أو عدم المناسبة ، لأنها تأتي من الناس أو هم على الأقل يصادقون عليها ؛ ولهذا يجب على كلية الفلسفة ألا تلقي أبداً سلاحها أمام الخطر الذي يتهدد الحقيقة التي يجب عليها أن تحميها ، لأن الكليات العليا لن تتخلى أبداً عن الرغبة في الحكم .

٣ ــ وهذا النزاع لا يمكن أن ينتقص من الاحترام الواجب للحكومة ، ذلك لأنه ليس نزاعاً بين الكليات وبين الحكومة ، بل هو نزاع بين كلية وكلية أخرى ، ويمكن الحكومة أن تشهده وهي مطمئنة البال ، لأنها وإن أخذت تحت حمايتها بعض قواعد الكليات العليا ، فإنها لا تحمي الكليات ، بوصفها جماعات علمية ، من أجل حقيقة هذه القواعد ، بل فقط من أجل مصلحتها هي الخاصة ، لأنه لا يليق بمقامها أن تقرر ما هي حقيقتها الباطنة وتلعب بذلك دور العالم . والكليات العليا ليست مسؤولة أمام الحكومة إلاّ عن التعليم الذي توفره لرجال الأعمال من أجل العَرْض العام ، لأن هؤلاء ينتشرون بين الجمهور . أما الآراء التي تناقشها الكليات فيما بين بعضها وبعض فإنها تنتشر بين نوع آخر من الجمهور هو جماعة العلماء الذين يشتغلون في

العلوم ؛ والشعب لا يفهم فيها شيئا ، والحكومة ترى أنه من غير اللائق بها أن تنشغل بمنازعات العلماء .

٤ ــ ويمكن هذا النزاع أن يبقى ، إذا كان ثمّ اتفاق بين جماعة العلماء وجماعة المواطنين ، فيما يتعلق بالقواعد التي لا بد أن تؤدي مراعاتها إلى حدوث تقدم مستمر في طبقتي الكليات نحو مزيد من الكمال ، مما يهيء السبيل في النهاية إلى القضاء على كل القيود المفروضة على حرية الرأي العام من قبل مشيئة الحكومة .

وعلى هذا النحو يمكن أن يأتي اليوم الذي تصبح فيه الأخيرة هي الأولى ، فتصير الكلية الدنيا (كلية الفلسفة) هي العليا ، لا من أجل ممارسة السلطة ، وإنما من أجل إسداء النصائح إلى الحكومة مالكة السلطة ، التي ستجد بهذا في حرية كلية الفلسفة وحكمتها ، وسائل أفضل من سلطتها المطلقة ، لبلوغ غاياتها .

والخلاصة :

أن كنت يرى أن مهمة كلية الفلسفة هي الفحص عن صحة المذاهب التي تذهب إليها كليات : الإلهيات والحقوق ، والطب ، بواسطة العقل دون التأثر ولا التقيد بمشيئة أو ميول أحد ، فرداً كان أو حكومة . ويجب من أجل هذا أن تتوافر لها الحرية المطلقة للقيام بهذه المهمة الخطيرة . ولا عليها إن وقعت بسبب ذلك في نزاع مع هذه الكليات ، فهذا أمر طبيعي لأن معتمدها هو العقل وحده ، بينما ما يسمى بالكليات العليا (اللاهوت ، والحقوق ، والطب) تعتمد على لوائح ومذاهب تصدر إليها من خارجها ومن خارج العقل ، ولهذا فإنها أحياناً تتفق وما يقضي به العقل ، وأحياناً أخرى ، ربما كانت الأغلب ، لا تتفق مع العقل . وإذا كانت الحكومة تعنى بالاشراف

على الكليات العليا لأنها هي التي تزودها بالأداة الحكومية (من رجال دين ، وقضاة ، وأطباء) ، فيجب على الحكومة في نفس الوقت أن تكفّ يدها عن التدخل في حرية كلية الفلسفة لأنه بدون هذه الحرية لن تستطيع هذه الكلية أداء مهمتها .

ذلك موقف كنت من العلاقة بين كلية الفلسفة من ناحية ، وكليات اللاهوت ، والحقوق ، والطب من ناحية أخرى .

لكن كتاب « النزاع بين الكليات » لا يقتصر على النظر في هذا الموضوع ، بل يتطرق إلى موضوعات عديدة أخرى سنراها بمناسباتها .

* * *

فلسفة التاريخ

لم يخصّ كنت فلسفة التاريخ [1] بكتاب مفصل قائم برأسه ، وإنما علينا تلمسها في أبحاثه المفردة التالية :

١ — « فكرة في التاريخ العام لغَرَضٍ عالمي » [2] — نوفمبر سنة ١٧٨٤ .
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbüugerlicher Absicht

٢ — « البداية المفترَضة لتاريخ الإنسانية » يناير سنة ١٧٨٦ .
« Mutmasslicher Anfung der Menschengeschichte »

٣ — « نقد كتاب هودر : « أفكار في تاريخ الإنسانية » — سنة ١٧٨٥ .

٤ — القسم الثاني من كتاب « النزاع بين الكليات الجامعية » ويتناول مسألة : « هل الجنس البشري في تقدم مستمر نحو الأحسن ؟ » (ط ١ ص ١٣١ — ١٦٢) .

٥ — « نهاية كل الأشياء » — سنة ١٧٩٤ .

---

(١) راجع عن فلسفة التاريخ عند كنت :

a) Fritz Medicus : **Kants Philosophie der Geschichte.** Berlin 1902, 82 s.

b) Klaus Weyand :

(Kantstudien. Ergänzungshefte, 85. (

(٢) ترجمنا هذا البحث ونشرناه في « مجلة الجمعية التاريخية المصرية » سنة ١٩٤٨ ، ثم أعدنا نشره في كتابنا : « النقد التاريخي » ص ٢٨١ — ٢٩٨ ، القاهرة سنة ١٩٦٣ (ط ٣ ، الكويت سنة ١٩٧٦) ، وعلى ترجمتنا هذه سنعتمد في اقتباساتنا منه .

— ١ —

التاريخ العام

أفعال الإنسان على مدى التاريخ إنما تصدر عن إرادته الحرة . فهل يمكن ، رَغْمَ ذلك ، إخضاعها لقواعد عامة ؟

هذا ما ينبغي على فلسفة التاريخ أن تبحث فيه . إنها تريغ إلى اكتشاف نظام واطراد في مسلك أفعال الإنسان .

وهنا يلاحظ أمران : الأول أن نفرّق بين أفعال أفراد الإنسانية بوصفهم أفراداً ، وبين جماع أفعال النوع الإنساني بوصفه كلاً .

والثاني : أن سلوك الإنسان ليس غريزياً كله ، شأن الحيوان ، كما أنه ليس عقلياً كله ، إنما هو بين بين . وهذا ما يكشف عنه التاريخ : فالناس لا يصدرون في أفعالهم عن خطة موضوعة كأنهم عقلاء ذوو نزعة عالمية ، كما أنهم ليسوا مسيّرين بمجرد الأهواء المتغيرة .

فإذا كان من الواضح أن الناس بوصفهم أفراداً مختلفو الأهواء ، أفلا يمكن مع ذلك أن تتقرّى في مجرى تاريخ الجنس البشري ألواناً من الاطراد ، قريبة من قوانين الطبيعة ؟ وهل لا يمكن أن نتصور أن للطبيعة غاية تسعى إلى تحقيقها ، وتتخذ من النوع الإنساني أداة لهذا التحقيق ؟

لقد كانت مسالك النجوم في نظر الفلكيين شاذة لا تخضع لقوانين ثابتة ، لكن جاء كپلر (١٥٧١ — ١٦٣٠) فاكتشف لها قوانين ثابتة ، وتلاه نيوتن ففسّر هذه القوانين وفقاً لعلل عامة في الطبيعة . فهلاّ يمكن أن يقوم فيلسوف في التاريخ فيكتشف لمسالك الناس المشتتة قواعد ثابتة قريبة من تلك القوانين الفلكية ؟

هكذا ظن كنت ، وتخيل أنه قادر على القيام بهذه المهمة ، وعرض ذلك في كتابه « فكرة في التاريخ العام لغرضٍ عالمي » ، فقدم فيه تسع قضايا تناظر قوانين كپلر الفلكية :

(١) القضية الأولى تقول : « كل الاستعدادات الطبيعية لكائنٍ ما قد هيّئت على نحوٍ من شأنه أن تتحقق كاملةً ذات يوم ، وفقاً للغرض المنشود » .

وقد بنى هذه القضية على فكرة الغائية في الطبيعة ، ومؤداها أن كل عضو في الطبيعة قد هيّىء لأداء وظيفة . والإنسان عضو في الطبيعة ، فهو مهيأ إذن لأداء وظيفة . وإلا لكانت الطبيعة عابثة ، ولكانت الصدفة هي المتحكمة في أمور الكون .

(٢) والقضية الثانية تقول : « لا بد أن تتحقق في الإنسان (بوصفه الكائن العاقل الوحيد على ظهر البسيطة) تلك الاستعدادات الطبيعية التي تهدف إلى استخدام العقل ، تتحقق كاملةً في النوع ، لا في الأفراد » .

وأساس هذه القضية أن في الإنسان استعدادات ، ويحتاج تحقيقها إلى أعمار عديدة متصلة ، وهذه الاستعدادات لم تضعها الطبيعة في الإنسان عبثاً لأنها — كما تقرر القضية الأولى — لا تفعل شيئاً عبثاً . ولما كان عمر الفرد الواحد قصيراً محدوداً ، لهذا جعلت الطبيعة تحقيق هذه الاستعدادات من شأن النوع الإنساني كله على مدى الزمان ، لا من شأن فرد واحد أو عدة أفراد ذوي أعمار محدودة قصيرة .

(٣) والقضية الثالثة تقول : « لقد أرادت الطبيعة أن ينتج المرء بنفسه من نفسه كلّ ما يتجاوز نطاق التنظيم الآلي لحياته الحيوانية ، وألاّ يشارك في أية سعادة أو كمال آخر غير ذلك الذي أوجبه لنفسه بعقله وهو حرٌّ من الغريزة » .

وتفسير هذه القضية هو أن الطبيعة وهبت الإنسان : العقلَ وما يقوم عليه من حرية الإرادة . وهذا يعني أن على الإنسان أن يسترشد بالعقل في تدبير أموره ، خصوصاً والطبيعة كانت شحيحة بالنسبة إليه كل الشحّ ، مما جعله مضطراً إلى استخدام عقله في تزويد نفسه بما ضنت به عليه الطبيعة .

ومن نتيجة ذلك أن مشقة البناء ضخمة ، ومن هنا فلن ينعم بالسكنى فيه إلاّ المتأخرون ، وكأنّ الأسلاف إنما عملوا وشقوا وتعبوا كي يتنعم الأخلاف . « لكن مهما يكن من غرابة هذا ، فإنه أمرٌ ضروري مع ذلك ، ما دام من المقرر أن نوعاً حيوانياً لا بد أن يملك عقلاً ، وأن صنفاً من الكائنات العاقلة — التي ستموت كلها ، ولكنّ نوعها غيرُ قابلٍ للفناء — سيصل مع ذلك إلى تمام تحقيق استعداداته » .

(٤) القضية الرابعة : « إن الوسيلة التي تتذرّع بها الطبيعة — من أجل تحقيق النموّ في كل استعداداتها — هي التعارض فيما بينها داخل الجماعة ، طالما كان هذا التعارض مؤدياً في النهاية إلى نظام قانون » .

وتفسير ذلك أن الطبيعة اتخذت من التنازع بين الناس ، رغم أنه يتنافى مع اجتماعهم ، وسيلة لايقاظ الهمم الكامنة في الناس ، وذلك بقهر الميل إلى البطالة ، وببث روح المنافسة والطموح . وهذا هو الدافع إلى انتقال الإنسان من البداوة والسذاجة إلى الحضارة ، « والحضارة إنما هي القيمة الاجتماعية للإنسان ، فتنمو المواهب شيئاً فشيئاً ، ويتربّى الذوق ؛ وبالتنوير المستمر تستحيل الحالة الأوليّة الفطرية إلى تكوين نوعٍ من التفكير ، تتميّز فيه الاستعدادات الطبيعية الساذجة — بمرور الزمان — إلى مبادىء أخلاقية محددة » .

ولهذا يصيح كنت قائلاً : « الحمد للطبيعة إذاً على الشقاق الاجتماعي ،

والعبث المتسابق المتحاسد ، والطمع النهم في التملك بل والسلطان ! فلولاها لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية في الإنسان راقدة لا تظفر بحظها من النماء ! إن الإنسان يريد الوفاق ؛ لكن الطبيعة تعرف خيراً ما هو جيد بالنسبة إلى نوعه : إنها تريد الشقاق . هو يريد الدعة والقناعة ، لكن الطبيعة تريد منه أن يخرج عن الركود والتراخي والقناعة المتبطّلة ، كيما يلقي بنفسه في حَوْمة العمل والكفاح ، وفي مقابل هذا يستكشف الوسائل للنجاة من هذه الأخيرة ببراعة ومهارة » .

أما يخيل إلى المرء،وهو يقرأ كلام كنت هذا،أنه إنما يقرأ لنيتشه ؟!

(٥) القضية الخامسة : « المشكلة الكبرى للنوع الإنساني ، والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلاً ، هي الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون عام » .

وتفسير هذا أنه في المجتمع وحده يمكن تحقيق استعدادات الإنسان،وبالتالي غرض الطبيعة . ولا بد لهذا المجتمع أن يكون حراً ، وفي نفس الوقت منظما بدستور كامل عادل للمواطنين ، والحاجة هي التي ترغم بني الإنسان على الانضواء تحت سلطان القانون .

(٦) القضية السادسة تقول إن مشكلة إيجاد مجتمع مدني تسوده الحرية والقانونية معاً « هي في الوقت نفسه أعقد المشاكل . ولن يحلها بنو الإنسان إلاّ متأخراً » .

ذلك أن الأنانية تسيطر على نوازع الإنسان ، « فلا بد له من سيد يكسر غلواء إرادته الأنانية ويُحوِجه إلى إطاعة إرادة يعترف بها الجميع وهم أحرار . لكن أنّى له بهذا السيد ؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا من بين بني الإنسان . لكن هذا بدوره هو الآخر حيوان ، وبالتالي في حاجة إلى سيّد » . لكن لا بد في النهاية من وجود سيد هو إما شخص واحد أو عدة أشخاص

تختارهم الجماعة . والصعوبة الكأداء هي في العثور على مثل هذا السيد الذي ينبغي أن يكون « عادلاً لوجه العدالة نفسها ، وأن يكون مع هذا إنساناً . ولذا فإن هذه المسائل أعقد المسائل كلها ؛ ماذا أقول ! بل إن حلّها على الوجه الكامل مستحيل ... بيد أن الاقتراب من هذه الغاية قد جعلته الطبيعة من واجبنا » .

(٧) القضية السابعة : « إن مشكلة إيجاد دستور كامل للمواطنين تتوقف على مشكلة أحوال دولية خارجية قانونية ، ولا يمكن أن تحلّ بدون هذه الأخيرة » .

أي أنه لما كانت أية دولة إنما تعيش وسط مجموعة من الدول تؤثر فيها وتتأثر بها ، فلا يمكن حل مشكلة النظام الداخلي للدولة دون أن يحسب حسابٌ للدول الخارجية . ولن يتم ذلك إلاّ بإيجاد نوع من النظام بين الدول يحدّد ويؤمّن علاقاتها بعضها ببعض ، يكون بمثابة الدستور المدني من الناحية الداخلية . إنه دستور خارجي في مقابل الدستور الداخلي .

وهذا الدستور الخارجي يضعه اتحاد الدول فيما بينها . لكن لما كان الوصول إلى ذلك الاتحاد أمراً عسير المنال ، فستظل الدول في حروب وعدوان بعضها على بعض . « وسيبقى النوع الإنساني حبيس هذه الحال ، حتى يُقَدَّر له أن يعمل جهده ... من أجل الخروج من هذه الحالة العمائية للملابسات الدولية » .

(٨) النظرية الثامنة : « يمكن المرء أن يرى تاريخ النوع الإنساني في مجموعه على أساس أنه تحقيق لتصميمٍ مستورٍ للطبيعة ، من أجل إيجاد دستور كامل للدولة داخلياً ، ولأجل هذا الغرض : خارجياً أيضاً ، بوصفه الوضع الوحيد الذي تستطيع الطبيعة فيه أن تُنَمّي كل استعداداتها في الإنسانية تمام التنمية » .

وهذه القضية نتيجة منطقية « للقضايا السابقة » . وهي تقرر أن

تاريخ النوع الإنساني يكشف في مجموعه عن خطة وتصميم صادرين عن الطبيعة يريغ إلى إيجاد دستور كامل داخلي في داخل الدولة الواحدة ، وخارجي في علاقات الدول بعضها ببعض . أما الدستور الداخلي فقد تحقق — على نحو متفاوت في الكمال — في بعض الدول . أما الدستور الخارجي فلم يوجد حتى عهد كنت إلاّ في صورة أولية جداً ، لكن بدأ يتّرك الشعور بوجوب إيجاده لدى كل الدول ؛ « وفي هذا ما يعطي الأمل في أنه بعد كثير من الثورات الإصلاحية سيتحقق — ذات يوم — ذلك الهدف الذي استهدفته الطبيعة وجعلته أسمى أغراضها وهو : بلوغُ وضعٍ دولي عام يكون بمثابة الرَّحم الذي ستنمو فيه كل الاستعدادات الأصلية في النوع الإنساني»

وهو الذي جعله كنت موضوعاً لكتابه : « نحو السلام الدائم » على النحو الذي فصّلناه من قبل .

(٩) القضية التاسعة : « يجب أن نعدّ القيـــام بمحاولة فلسفية لتصوير التاريخ العام للعالم على أساس تصميم للطبيعة يهدف إلى الاتحاد المدني الكامل في النوع الإنساني — نقول إنه يجب أن نَعُدّ هذه المحاولة ممكنة ، بل ومفيدة بالنسبة إلى غرض الطبيعة هذا » .

وهنا ينبه كنت أنه ليس المقصود من هذه الفكرة في تصوير التاريخ العام للعالم أن يفرض المرء على وقائع التاريخ أن تندرج في قالب هذه الصورة قسراً ، وإلاّ لكان التاريخ مجرد تأليف لقصة . وكل ما يقصده كنت بهذه الفكرة أن تكون « دليلاً يهدينا إلى عَرْض هذا الخليط غير القائم على خطة من الأعمال الإنسانية في جملتها على الأقل ، نقول : عَرْضَه بطريقة تنظيمية ». هي إذن مجرد فكرة يستعين بها المؤرخ في عرض أحداث التاريخ .

ويبادر كنت فيرد على الاعتراض الذي يقول إن كتابة التاريخ وفقاً لفكرة سابقة من شأنه أن يصرف النظر عن ايجاد التأريخ Historie أي علم التاريخ وهو القائم على أساس تجريبي ، لا قبلي — يرد كنت على هذا الاعتراض

بأن يقول « إنما هي فكرة عما عسى أن يحاول عقل فلسفي (يجب أيضاً أن يكون موفور العلم بالتاريخ جداً) من وجهة نظر أخرى » . ومعنى هذا أنه لا بد لكتابة التأريخ من توافر المادة التاريخية الميسورة للمؤرخ والاحاطة بها جيداً ، ثم كتابة التأريخ بعد ذلك على أساس فكرة ، ربما كانت هذه الفكرة التي عرضها كنت من خير هذه الأفكار ، ويعني بها أن التاريخ العام مبني على خطة قصدت منها الطبيعة إلى قيام اتحاد مدني كامل في النوع الإنساني .

* * *

٢

هل النوع الانساني يتقدم نحو الأحسن باستمرار ؟

وفي فكرة التاريخ التي عرضها كنت هذه ما ينبيء عن وجود تقدم مستمر نحو الأحسن في تاريخ النوع الإنساني . فعلى أي أساس يمكن تقرير هذا المعنى ؟

يتعرض كنت لهذا الموضوع في القسم الثاني من « النزاع بين الكليات الجامعية » . فيحدد المطلوب أولاً وهو أن المقصود من ذلك ليس الناحية البيولوجية ، بمعنى أن أجناساً بشرية جديدة ستنبثق ، بل التاريخ الأخلاقي .

ثم يتساءل : كيف يمكن أن نعرف أن هناك تقدماً مستمراً نحو الأحسن ؟ نحن هنا بإزاء ما سيحدث في المستقبل . فأنّى لنا أن نعرف المستقبل ؟

والجواب : إذا كان المتنبيء هو نفسه الذي يضع الأحداث ويرتبها ، فإنه يستطيع التنبؤ بها . وهذا ما حدث لأنبياء اليهود (ارميا ، دانيال ، حزقيال ، الخ) الذين تنبأوا بدمار دولتهم ، ذلك لأنهم هم أنفسهم السبب في هذا الدمار . ذلك أنهم بوصفهم قادة لشعبهم قد أثقلوا نظامهم بتكاليف دينية وأخرى مدنية حتى صارت دولتهم تئن تحت وطأة هذه التكاليف خصوصاً وسط الشعوب المجاورة . وكانوا هم الدعاة لفرض هذه الأعباء ،

فكان في وسعهم أن يتنبأوا بالنتائج الوخيمة التي ستنتج حتماً عن هذه الأعباء.
« وساستنا ، في نطاق تأثيرهم ، يفعلون الشيء نفسه ، وهم سعداء بنبوءاتهم. فهم يقولون : يجب أن نأخذ الناس بما هم عليه في الواقع ، لا كما يتخيل المتحذلقون الجاهلون بالعالم ، أو الحالمون الطيبون أنهم ينبغي أن يكونوا. وكان عليهم أن يقولوا – بدلاً من : « بما هم عليه في الواقع » : « كما صنعناهم نحن بقهرٍ ظالم ، وبخطط مدبرة أوحي بها إلى الحكومة ، أي عنيدة ومائلة إلى التمرد ، ولا شك أنه حين يرخي العنان ، فإن نتائج وخيمة ستحدث ، وتبرّر تنبؤات رجال السياسة هؤلاء المدّعين للفطنة » [1] .

وكذلك يفعل رجال الدين حين يتنبأون بانحلال رابطة الدين ، وظهور المسيح قريباً ، فإنهم يعملون كل ما في وسعهم لحدوث ذلك ، لأنهم لا يوضون كنيستهم بمبادىء أخلاقية يمكن أن تؤدي إلى الإصلاح وتحسّن أحوال الناس المعنوية ، بل يجعلون المهم هو اقامة الشعائر والطقوس والتمسك بالإيمان التاريخي ، وهم بهذا وإن أوجدوا اجماعاً آلياً على دستور مدني ، فإنهم لا يولّدون استعدادات أخلاقية ؛ ثم تراهم بعد ذلك يَشْكون من قلة الدين ، بينما هُمْ السبب في حدوث ذلك.

والأحوال التي تنطوي على تنبؤ ثلاث :

١ – فإما أن يكون الجنس الإنساني في تقهقر مستمر نحو الأسوأ ؛

٢ – وإما أنه في تقدم مستمر نحو الأحسن ، بالنسبة إلى مصيره الأخلاقي ؛

٣ – وإما أنه يبقى دائماً على الدرجة الراهنة من قيمته الأخلاقية بين أعضاء الخليقة (وهو نظير الدور الأبدي الدائر حول نفس النقطة) .

---

(١) كنت : « النزاع بين الكليات » ط ١ ص ١٣٣ = ص ٩٤ – ٩٥ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

ويمكن أن ينعت القول الأول بأنه إرهاب أخلاقي (أو : معنوي) والثاني بأنه مذهب في السعادة ، أو نزعة ألفية [1] Chiliasmus ذا ما نظرنا إلى المسيرة إلى الأمام من منظور فسيح ، وننعت الثالث بأنه ابديراوية Abderitismus [2].

ويفحص كنت عن صحة هذه الأقوال الثلاثة :

١ ــ فأما القول الأول فليس بصحيح « لأن السقوط في الأسوأ لا يمكن أن يستمر دائماً في الجنس الإنساني ، لأنه إذا سقط إلى درجة معينة أهلك نفسه بنفسه . ولهذا فإنه حين تتكدس الجرائم الشنيعة والشرور على هيئة جبل ، يقول الناس : الحالة لا يمكن أن تسوء أكثر من ذلك ؛ لقد صرنا في اليوم الأخير ؛ ويحلم ذو الرؤى بعودة كل شيء وبعالم متجدد حين يكون هذا قد هلك بالنار » .

٢ ــ وأما القول الثاني ، أي مذهب السعادة في تصورتاريخ الإنسانية فيمكن أن يلاحظ بالنسبة إليه أنه « يمكن دائماً أن نُسلّم بأن كمية الخير والشر ، المغروزة في طبيعتنا ، تبقى في أساسها ثابتة هي هي نفسها ولا يمكن أن تُزاد ولا أن تُنْقَص في نفس الشخص ؛ وإلا ، فكيف يمكن هذه الكمية من الخير ، في أساسها ، أن تزيد ، لأن ذلك لا بد أن يتمّ بحرّية الذات ،

---

(١) نسبة إلى العقيدة التي كانت منتشرة في أوربا منذ القرن الثاني الميلادي ، ومفادها أن المسيح سيعود إلى الأرض في سنة ألف ، ونجد نظيراً لها عند الشيعة المسلمين الذين ينتظرون مجيء المهدي الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً .

(٢) نسبة إلى مدينة ابديرا abdera (مدينة يونانية على ساحل تراقيا قرب مصب نهر نستوس) مسقط رأس ديمقريطس واشتهر أهلها بالغباوة والغفلة ، ومن ثم جاءت الصفة اليونانية αβδηριτησ للدلالة على : مغفل ، أبله ، ساذج . لكن لا نفهم استعمال كنت لها في هذا الموضع للدلالة على المذهب القائل بأن حالة الإنسان ثابتة لا تتقدم ولا تتقهقر .

وفي هذه الحالة فإن الذات بدورها ستكون في حاجة إلى رأس مال من الخير أكبر مما تملك فعلاً ؟ — إن المعلولات لا يمكن أن تتجاوز قوة العلّة الفاعلية ؛ وهكذا فإن كمية الخير الممزوجة في الإنسان بالشر لا يمكن أن تتجاوز حداً معيّناً من هذا الخير ، فوقه يمكنه أن يسمو بمجهوده ، ويتقدم دائماً نحو الأحسن . ولهذا فإن نزعة السعادة Eudämonismus ، مع آمالها الزائفة ، تبدو غير مقبولة ويلوح أنها تدع القليل من الأمل في صالح تاريخ تنبؤيء للإنسانية ، من ناحية التقدم المستمر في طريق الخير » .

٣ — أما القول الثالث فيبدو أن له أغلبية الأصوات « لأن الحماقة المنشغلة هي خاصيّة نوعنا : فالمرء يدخل مسرعاً في طريق الخير لا من أجل الثبات فيه ، لكنه يقلب خطة التقدم ، خوفاً من التعلق بموضوع واحد ، حتى لو لم يكن ذلك إلاّ من أجل التنويع ، ويبني المرء من أجل أن يستطيع الهدم وأن يفرض على نفسه المجهود اليائس ليدفع إلى القمة صخرة سيسوفوس[1] Σισυφοσ ليتركها تسقط من جديد . — فهنا إذن مبدأ الشر في الطبيعة الإنسانية لا يبدو أنه مخلوط بمبدأ الخير ، بل يبدو بالأحرى أن هذين المبدأين يوازن كل منهما فعل الآخر ، وتكون نتيجة ذلك هي القصور الذاتي (المسمى هنا : الحالة الراهنة المستمرة) ، والنشاط الفارغ ، من أجل تبادل الخير والشر الواحد مكان الآخر بالتقدم والتقهقر ، إلى درجة أنه يجب أن نعد حركة التبادل التي يقوم بها جنسنا على الأرض مجرد لعبة عرائس maricon-nettes ؛ وهـذا في نظر العقل لا يمكن أن يعطي النوع الإنساني قيمة أكبر من سائر أنواع الحيوان التي تمارس هذه اللعبة المُسَلّية بتكاليف أقل ودون انفاق أيّ ذكاء »[2] .

---

(١) تقول اسطورة سيسوفوس إنه حكم عليه في عالم الأموات بأن يدفع الى القمة صخرة كانت ما تلبث حين تصل إليها أن تسقط إلى السفح من جديد ، مما يضطره إلى معاودة هذا المجهود الشاق باستمرار .

(٢) كنت : « النزاع بين الكليات» ط١ ١٣٥—١٣٧=ص ٩٦—٩٧ من الترجمةالفرنسية .

كيف نحلّ إذن مشكلة التقدم هذه ؟

لا يمكن حلّها عن طريق التجربة ، أعني عن طريق مشاهدة أحوال الإنسان ، منذ القدم حتى الآن . ذلك لأننا لو أثبتنا أنه ظل يتقدم حتى الآن نحو الأحسن ، فمن يضمن لنا أن الأمر سيستمر على هذا النحو في المستقبل ؟ وبالعكس لو تبيّن لنا أنه ينحدر دائماً نحو الأسوأ ، فمن يدرينا لعل الحال أن تنقلب عكساً ، فيبدأ الصعود من جديد عند نقطة ما وسيستمر بعد ذلك في التقدم نحو الأحسن . ذلك أننا بإزاء كائنات حرّة في أفعالها يمكن أن نملي عليها تعهداً ما يجب عليها أن تفعل ، لكن لا يمكننا أن نتنبأ بأنها ستفعل ما يجب عليها ، وأنها ستتخذ عظة مما وقع لها من بلايا كيما تعمل على تحسين أفعالها . ولقـــد قال الأب كوابيه l'abbé Coyer (١٧٠٧ — ١٧٩٢) وهو فلكي وفزيائي فرنسي — : « أيها القانون المساكين ! لا شيء عندكم ثابت اللهم إلاّ عدم الثبات » .

ولو استطعنا أن نعزو إلى الإنسان إرادة خيّرة بالفطرة ، لأمكن أن نتنبأ يقيناً بتقدم النوع الإنساني نحو الأحسن ، لأن الأمر سيرجع حينئذ إلى ما يستطيعه الإنسان نفسه . لكن نظراً إلى ما في تركيب الإنسان من مزيج من الخير والشر ، وهو مزيج لا يدري ما هي النسبة فيه ، فإنه لا يستطيع أن يعرف ماذا سيحدث .

ومع ذلك فينبغي أن نربط التاريخ التنبؤي للإنسانية بنوع من التجربة التي تكشف في النوع الإنساني عن استعداد لكونه علة للتقدم نحو الأحسن . وفي وسعنا أن نتنبأ عن حادث بأنه معلول لعلة معلومة ، إذا حدثت الظروف التي تعين على ذلك ؛ ومن الممكن أن نتنبأ أن هذه الظروف ستحدث ، وفقاً لحساب الاحتمالات كما في القمار ؛ لكن لا يمكن أن نحدد إذا كان مجيء هذه الظروف المواتية سيتم إبان حياتي وسأعانيه ، أم لا . « ولا بد إذن من البحث عن حادث يشير ، على نحو غير محدد من حيث الزمان ، إلى وجود علة من

هذا النوع وإلى فعل علية في الإنسانية ، ويسمح باستنتاج حدوث تقدم نحو الأحسن كنتيجة لا مفرّ منها ، نتيجة يمكن حينئذ بسطها إلى تاريخ الزمان الماضي (أعني أن التقدم نحو الأحسن وُجِد دائماً) ، لكن بحيث لا يكون هذا الحادث هو نفسه العلة ، وإنما ينبغي أن يعدّ إشارة عليه ، علامة تاريخية signum remmorativum, demonstrativum, prognosticum ، يستطيع إذن أن يبرهن على ميل الإنسانية ، منظوراً إليها في مجموعها، أعني لا بحسب الأفراد (لأن هذا سيفضي إلى سرد وحساب لا ينتهيان) ، بل بحسب الأقسام التي توجد فيها : إلى شعوب ودول »[1] .

فهل يوجد في عصرنا الحاضر حادث يبرهن على هذا الميل الأخلاقي للإنسانية ؟

يجب أن ننبّه أولاً إلى أن هذا الحادث لا يتألف من أفعال أو جرائم مهمة يرتكبها الناس ، ولا أن من شأنه أن يجعل ما كان كبيراً في نظر الناس سيصبح صغيراً ، والصغير كبيراً ، ولا أن من جرائه تختفي أبنية سياسية قديمة ومجيدة وكأنما اختفت بفعل ساحر ، وحل محلها غيرها وكأنها انبثقت من عمائق الأرض . كلا ، لا شيء من هذا . وإنما الأمر أمر طريقة تفكير المشاهدين التي تتجلى علانيةً في لعبة الثورات الكبرى ، والتي على الرغم من خطر المتاعب الحقيقية التي يجلبها مثل هذا التحيز ، فإنها تكشف عن مصلحة كلية ، نزيهة مع ذلك ، لأنصار حزب ضد أنصار حزب آخر ، كاشفةً بذلك (بسبب العمومية) عن طابع للإنسانية بعامة وأيضاً (بسبب النزاهة) عن طابع أخلاقي للإنسانية ، على الأقل في أعماقها ، ليس فقط يسمح بالرجاء في التقدم نحو الأحسن ، بل وأيضاً يؤلف مثل هذا التقدم ، بالقدر الذي به يمكن بلوغه فعلاً .

---

(١) كنت : « النزاع بين الكليات » ط ١ ص ١٤٢ = ص ١٠٠ من الترجمة الفرنسية .

وسواء أنجحت الثورة [1] التي نرى شعباً روحياً يقوم بها في هذه الأيام ، أم أخفقت ، وأنها تكدّس الشقاء والجرائم الفظيعة إلى حد أنه لو أن إنساناً عاقلاً قام بها من جديد مؤملاً في انهائها على نحو سعيد ، فإنه مع ذلك لن يقرر القيام بهذه التجربة مرة أخرى مهما يكن الثمن ، — فإن هذه الثورة تجد مع ذلك في نفوس كل المشاهدين (غير المتورطين في هذه اللعبة) تعاطفاً في الطموح يقترب من الحماسة مجرد ظهوره يعرّض صاحبه للخطر ، تعاطفاً ليس له من سبب إذن غير الاستعداد الأخلاقي للجنس الإنساني .

والسبب الأخلاقي الذي يتدخل ها هنا مزدوج : فهو أولاً حق الشعب ، حين يريد أن يعطي نفسه دستوراً سياسياً على النحو الذي يراه حسناً ، في ألا يعوقه عن ذلك قوى أخرى ؛ وثانياً الغاية ، وهي أيضاً واجب ، وأعني بها أن دستور الشعب يكون وحده متفقاً مع الحق وحسناً من الناحية الأخلاقية ، إذا كان بطبعه صالحاً لتفادي حرب عدوانية — ولا يمكن أن يكون كذلك إلاّ الدستور الجمهوري [2] ، نظرياً على الأقل — وصالحاً تبعاً لذلك لأن يوجد في الظروف التي بفضلها تستبعد الحرب (وهي ينبوع كل الشرور وكل فساد في الأخلاق) ، وبهذا يتأمّن التقدم نحو الأحسن للجنس البشري سلبياً ، رغم كل عوراته ، التقدم بدون عوائق على الأقل [3] » .

وإذن فكنت يرى في الثورة الفرنسية ، على الرغم مما ارتكبته من فظائع وجرائم ، وفيما أثارته من حماسة في نفوس من يشهدونها من بعيد ولا يشاركون فيها ، مثله هو والمثقفون الألمان بعامة ، يرى في ذلك حادثاً يجري في عصره يدل على الميل إلى التقدم نحو الأحسن عند بني الإنسان .

---

(١) يقصد : الثورة الفرنسية .

(٢) راجع شرحنا لما يقصده كنت من هذه الكلمة في ص ٢٣٠ .

(٣) كنت : « النزاع بين الكليات » ط ١ ص ١٤٣ — ١٤٥ = ص ١٠١ — ١٠٢ من الترجمة الفرنسية .

ولهذا فإن كنت يتنبأ ، بناء على إرهاصات هذا العصر ، أن الانسان سيتقدم نحو الأحسن باستمرار ولهذا ينتهي إلى تأكيد أن « الجنس البشري قد تقدّم دائماً نحو الأحسن ، وسيتقدم هكذا دائماً في المستقبل » [1] .

فإن تساءلنا : أي مكسب يأتي به التقدم للنوع الانساني ؟ فالجواب أنه يزيد من آثار الشرعية (القانونية) في الأفعال الموافقة للواجب ، أيّاً كانت الدوافع إليها . وشيئاً فشيئاً يقل لجوء الأقوياء إلى العنف ، وتزداد إطاعة الناس للقوانين ، ويزداد الإحسان ، وتقل المنازعات في القضايا ، وتزداد الثقة بالعهود والوعود . ويمتد ذلك إلى الشعوب نفسها في علاقاتها الخارجية حتى المجتمع العالمي .

بأي ترتيب يمكن أن يتم التقدم نحو الأحسن ؟

والجواب : إن ذلك لا يمكن أن يتم بسير الأمور من أسفل إلى أعلى ، وإنما بسيرها من أعلى إلى أسفل .

فليس لنا أن ننتظر أن يتم التقدم نحو الأحسن بواسطة تربية الشباب في الأسرة ، ثم في المدارس من أدناها إلى أعلاها ، بفضل ثقافة عقلية وأخلاقية يقوّيها تعليم ديني . — متصورين أننا نصل بذلك إلى تنشئة مواطنين صالحين وإلى مزيد من التقدم لما هو خير . فإن ذلك من العسير جداً أن يؤدي إلى النجاح المطلوب . والسبب في ذلك أن الشعب يتصور أن تكاليف تربية الشباب يجب أن تتحملها الدولة ، لا الشعب ، لكن الدولة ليس لديها من المال ما تنفقه لدفع مرتبات معلمين أكفاء يؤدون مهمتهم بغيرة وحماسة ، لأن الدولة تستنفد مواردها في الحرب ، ومن ناحية أخرى فإن التربية لا تؤتي ثمارها المرجوّة إذا لم تدبر وفقاً لخطة مدروسة بعمق تتولى وضعها السلطة ذات السيادة ؛

---

(١) كنت : « النزاع بين الكليات » ط ١ ص ١٥١ = ص ١٠٥ ترجمة فرنسية .

ولا بد للدولة هي الأخرى أن تصلح نفسها لا بالثورة بل بالتطور والتقدم المستمر نحو ما هو الأحسن .

لكن لما كان الذين سيحققون هذه التربية هم أيضاً من البشر ، وهم تربّوا أيضاً لهذا الغرض ، فإنه بسبب نقص الطبيعة البشرية وعَرَضية الأحداث التي تعين على تحصيل النتيجة ، ينبغي وضع الأمل في التقدم: في حكمة من أعلى (اسمها « العناية » حين تكون غير مرئية لنا) بوصفها شرطاً ايجابياً ؛ أما ما يمكن أن ننتظره من بني الإنسان ، فليس لنا أن ننتظر إلاّ الحكمة السلبية ونعني بها أن يجعلوا الحرب « وهي أكبر عقبة في سبيل الأخلاق »[1] — أكثر انسانية أولاً ، وأندر وقوعاً بعد ذلك ، وأخيراً أن يلغوا كل حرب هجومية ، كيما يسلكوا السبيل إلى نظام قائم على الحق وقادر على التقدم باصرار نحو ما هو أحسن .

---

(١) الكتاب نفسه ، ط ١ ص ١٦٠ = ص ١١١ من الترجمة الفرنسية .

٣

بداية تاريخ الإنسانية

لكن تاريخ الإنسانية تعتوره المناقص ، بسبب انعدام الوثائق . وهنا يقوم السؤال : هل يجوز ملء هذه المناقص ؟

يرى كنت أنه لا بأس من ملئها حتّى يتضح مسار التاريخ . « لكن التأريخ المؤلّف كله من افتراضات يلوح أنه ليس أحسن حالاً من مخطط لتأليف قصة . ولهذا لن يؤدي إلى تأريخ افتراضي ، بل إلى مجرد تخيلات »[1] .

ومثل هذا المعيار ينطبق على تأريخ بداية الإنسانية : فيجب الا نتخيلها تخيلاً ، بل علينا أن نتصورها وفقاً لما تؤذن به التجربة من أن الإنسان لم يكن أحسن ولا أسوأ مما هو الآن ، وهذا معيار يتفق مع قياس النظير على الطبيعة .

فلنتساءل الآن : متى ، وفي أية ظروف ، بدأ الوجود الأخلاقي للإنسان ؟ إن الوثائق لا تدلنا على شيء في هذا الصدد . وليس أمامنا إلاّ وضع فروض تستند إلى أول تطور للحرية التي بقيت حتّى ذلك الحين مجرد استعداد طبيعي . وليس من شك في أن تاريخ الإنسان الحقيقي إنما بدأ مع أول فعل صدر عن إرادة حرة ، أما قبل ذلك الفعل فإن الإنسان كان مجرد طبيعة ، يخضع للغريزة

---

(١) كنت : « البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية » ط ١ ص ١ .

ولا يحسّ بحاجات غير تلك التي وضعتها الطبيعة فيه .

ويتصور كنت نفسه وهو يقوم بتأريخ بداية الإنسانية كأنه رحالة يقوم برحلة ترفيهية ، ودليله فيها الفصول من الثاني إلى السادس في سفر التكوين من التوراة . وحتى لا يوغل في التخيلات ، فإنه يبدأ بالفروض التالية :

١ — وجود الإنسان ، الكامل التكوين ، الذي لا يحتاج إلى معونة أمه ؛

٢ — وجود زوج : رجل وامرأة ، به يتم التناسل واستمرار الذرية ، زوج واحد حتى لا تنشب الحرب فوراً من مجرد وجود أسر بعضها إلى جوار بعض ، ولا شك أن وحدة الأسرة أعنى أن يكون الناس جميعاً من أصل أسرة واحدة هو أفضل ترتيب ونظام .

٣ — « وأضع هذين الزوجين (الرجل والمرأة) في مكان مزوّد بما يحمي من هجوم الحيوانات المفترسة وبكل ألوان الغذاء الذي وفّرته الطبيعة ، مكان هو بمثابة حديقة (جنة) يحيط بها جوّ معتدل باستمرار . وأكثر من هذا فإني أفترض ذلك فقط بعد أن يكون قد خطا خطوة جبارة في المهارة لاستخدام قواه ، ولا أبدأ إذن من بداوة الطبيعة » (١) .

٤ — وهكذا أبدأ من إنسان يستطيع الوقوف والسير ، والكلام المؤلف من تصورات ، وبالتالي يستطيع التفكير .

والغريزة ، وهي « صوت الله » ، الذي يصغي إليه كل الحيوان ، لا بد أنها كانت هي التي تقود المخلوق الجديد وحدها . وهدته هذه الغريزة إلى اتخاذ بعض الأشياء لغذائه ، والامتناع من غيرها . ولا حاجة بنا إلى افتراض وجود غريزة خاصة مفقودة لتؤدي هذا الدور ، بل ربما كان يكفي لذلك مجرد حاسّة الشم ، وقرابتها بعضو الذوق ، وصلة هذا الأخير بأعضاء الهضم ،

---

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ .

وبالجملة ما يؤدي إلى التمييز بين ما يفيد وما لا يفيد من الأشياء في التغذية . ولا حاجة إلى افتراض أن هذه الحاسّة كانت أشدّ إرهافاً مما هي الآن .

وطالما بقي الإنسان غير المجرّب منقاداً لصوت الطبيعة هذا ، فإنه كان سعيداً حَسَنَ الحال . لكن سرعان ما بدأ العقل فيه يتحرك ، وربما كان لحسّ الابصار دور أيضاً في توسيع المعرفة بوسائل التغذية إلى ما وراء حدود الغريزة . لكن كان الأمر سيسير سيراً حسناً ، لو لم ينجم عن ذلك تناقض في الميول ، لأن من طبيعة العقل أن يتصور بخيال شهوات ليست بالضرورة متفقة مع الطبيعة ، بل تنافيها ، وهو مـــا يسمى باسم « الشهوة » Lästernkeit بيد أن نجاح أول محاولة قام بها العقل للخروج بالإنسان من نطاق الغريزة كان له تأثير مهم جداً حاسم فيما يتصل بالسلوك في الحياة . وهكذا وجدت أول مناسبة للصراع بين العقل ، وبين صوت الطبيعة ؛ وكان ذلك أيضاً أول محاولة للاختيار الحر . فاكتشف الإنسان في ذاته قدرة على أن يختار بنفسه لنفسه طريقته في الحياة ، وأنه ليس مضطراً مثل سائر الحيوان إلى التزام طريقة واحدة . ولا بد أن هذا الاكتشاف أثار في نفسه في الوقت عينه مخاوف وقلقاً حول كيفية استخدام هذه القدرة التي اكتشفها في ذاته ، بينما هو لم يعرف بعدُ خصائص الأشياء الخفية . لقد أصبح وكأنه على حافة هاوية ، إذ انفتح أمامه ما لا نهاية من الموضوعات التي يشتهيها بعد أن كان مقتصراً من قبل على ما تدفعه الغريزة إليه ، وصار من العسير عليه أن يختار من بينها ، وبعد أن أحسّ بهذه الحرية في الاختيار ، صار من غير الممكن له أن يرجع إلى الارتباط بأمر الغريزة .

وإلى جانب غريزة الاغتذاء ، التي تحفظ بها الطبيعة وجود الفرد ، وجدت غريزة الجنس التي تضمن بها الطبيعة بقاء الأنواع . والعقل الذي تحرك ، أراد أيضاً أن يحدث تأثيره في هذا المجال أيضاً . فوجد الإنسان أن إغراء الجنس ، وهو يقوم لدى الحيوان على دافع وقتي عابر موسمي ، يمكن أن

يزيد ويتنوع وأن يستمر طوال الوقت ، إذا ما حجب موضوعه عن الحواس ، مما يمنع من الملل الناجم عن اشباع الغريزة الحيوانية . فكانت ورقة التين (سفر التكوين ٣ : ٧) نتيجة لفكرة كبيرة من العقل في أول درجات نموه لأن الميل إلى حجب موضوعات الشهوة عن الحواس يدل على الشعور بسيطرة العقل على الغرائز . وشيئاً فشيئاً تطورت الشهوة الحيوانية إلى فتنة مثالية ، فانتقلت شهوة الجنس الحيوانية إلى الحب ، ومع الحب انتقل الإنسان من مجرد الشعور بالمتعة إلى تذوق الجمال أولاً في الإنسان وحده ، ثم بعد ذلك في الطبيعة كلها . وأصبح أدب التعامل مع الآخرين أساساً في الاجتماع الحقيقي ، وكانت هذه أول نظرة في تربية الإنسان بوصفه مخلوقاً أخلاقياً . « لقد كانت هذه البداية ضئيلة ، لكنها حدث جلل ، من حيث انها أعطت طريقة التفكير اتجاهاً جديداً تماماً ، وهو أهم من كل السلسلة الطويلة من التوسعات التالية في الحضارة »[1] .

وكانت الخطوة الثالثة للعقل هي توقع المستقبل . وهذه القدرة على استحضار الزمان المستقبل كانت علامة حاسمة على امتياز الإنسان بالقدرة على الاعداد للمستقبل وفق أغراضه ، وإن كانت في الوقت نفسه مصدراً لهمومه وغمومه التي يثيرها المستقبل المجهول . وأبصر الرجل تزايد تعبه من أجل أن يؤمّن لنفسه ولزوجه ولأولاده من بعده الغذاء في المستقبل ، وأبصرت المرأة ما فرضته الطبيعة على جنسها من عناء في الحمل والولادة . ولمح كلاهما ما يختفي وراء الصورة وهو الموت ، وإن كان محتوماً على كل حيّ واستشعرا القلق والفزع منه ، وأدركا أن استعمال العقل قد أدى إلى كل هذه المصائب . ولم يكن أمامهما من عزاء إلاّ الرجاء في أن تخف الأعباء عن ذريتهم في المستقبل .

والخطوة الرابعة والأخيرة التي خطاها العقل وارتفع بها الإنسان تماماً

---

(١) كنت : الكتاب نفسه ط ١ ص ٩ .

فوق مرتبة الحيوان هي حين أدرك غرض الطبيعة وكان ذلك لأول مرة حين قال للنعجة : « إن الفراء الذي تلبسينه لم تعطك الطبيعة إياه من أجل نفسك ، وإنما من أجلي أنا » — ثم انتزعه منها ولبسه هو (سفر التكوين ٣ : ٢١) . فمن هذه اللحظة شعر الإنسان بأن له امتيازاً على كل الكائنات في الخليقة ، ولم يعد مجرد رفيق لها ، بل نظر إليها على أنها وسائل وأدوات تحت تصرف مشيئته لتحقيق أغراضه وإشباع حاجاته . وأحس ّ في نفس الوقت أنه لا يستطيع أن يقول لسائر بني الإنسان ما قاله للنعجة وسائر الحيوان ، لأن لإخوانه في الإنسانية من الحقوق في خيرات الطبيعة مثل ما له هو ، وكان ذلك هو الأساس في الشعور بالحاجة إلى إنشاء مجتمع مدني تحكمه قوانين لإعطاء كل ذي حق حقه وتأمين حقوق الناس بعضهم تجاه بعض .

وهكذا صار الإنسان مساوياً لسائر الكائنات العاقلة أيا ما كانت مكانتهم (سفر التكوين ٣ : ٢٢) : أعني أن يعامل سائر الناس معاملة الند ، وألا يرى فيه وسيلة بل غاية في ذاتها . وهذا هو الأساس في المساواة اللامحدودة بين الناس ، حتى مع أوفرهم مواهب ، وليس لأحد الحق في أن يسود غيره ويهيمن على أموره ويتصرف في إرادته ، بل الكل سواسية لا ميزة لأحد على آخر من حيث المبدأ .

وهذه الخطوة مرتبطة بانطلاق الإنسان من حضن الطبيعة . وهذا التحول وإن كان باعثاً على الشرف فإنه في نفس الوقت حافل بالأخطار ، لأنه انتُزِع من حالة الرعاية الطفولية وكأنه انتزع من جنة ، كان يلقى فيها العناية دون أن يتعب (سفر التكوين ٣ : ٢٣) ، وأصبح في العالم الفسيح حيث ينتظره التعب والهموم والمصائب المجهولة . وفي المستقبل سيغريه الحلم بجنة من صُنْع خياله ، ينعم فيها بالبطالة والراحة والسلام . لكن يقوم بينه وبين هذه الجنة التي يحلم بها — العقل الذي لا يسمح له بالعودة إلى حالة البداوة والسذاجة التي غادرها (سفر التكوين ٣ : ٢٤) . فيدفعه العقل إلى تحمل المتاعب التي

يجزع منها ، وإلى السعي وراء الترّهات وإلى نسيان الموت نفسه الذي يفزع منه .

* * *

ومن هذا العَرْض لبداية تاريخ الإنسانية ، وفيه أوّل كنت الاصحاح الثالث من سفر التكوين (في التوراة) تأويلاً عقلياً حضارياً ، يتبين أن « خروج الانسان مما صوره له العقل أنه أول مقام لنوعه ، أعني الجنة ، ليس شيئاً آخر غير الانتقال من بداوة المخلوق الحيواني الخالص إلى مرحلة الإنسانية ، من أسر الغريزة إلى هداية العقل ، وبالجملة : من وصاية الطبيعة إلى حال الحرية . أما هل كسب الإنسان من هذا التغيير ، أو خسر — فلم يَعُدْ محلاً للسؤال إذا تأمل المرء في مصير نوعه ، الذي لا يقوم إلاّ في التقدم نحو الكمال ، مهما اعتور محاولاته المتوالية ، في سلسلة طويلة من الأعضاء ، من نقائص وأخطاء . — بيد أن هذه المسيرة التي تعد بالنسبة إلى النوع الإنساني تقدماً من الأسوأ إلى الأحسن ، لم تكن كذلك بالنسبة إلى الفرد . فقبل يقظة العقل ، لم يكن ثمّ أمرٌ ولا نهي ، ولا انتهاك ، لكنه لما بدأ عمله وامتزج بالحيوانات بكل قوّتها ، وكان هو ضعيفاً ، فكان لا بد من حدوث شرور وما هو أسوأ منها لدى العقل المثقف المتحضر ، كانت مجهولة في حالة الجهالة وبالتالي البراءة . وكانت الخطوة الأولى من هذه الحالة هي سقوط من الناحية الأخلاقية ، أما من الناحية المادية (الفزيائية) فقد نجمت كمية من الشرور في الحياة غير معروفة من قبل كنتيجة لهذا السقوط ، وبالتالي لهذا العقاب . فتاريخ الطبيعة إذن يبدأ من الخير ، لأنه من عمل الله ؛ وتاريخ الحرية يبدأ من الشرّ ، لأنه من عمل الإنسان . وبالنسبة إلى الفرد ، الذي اعتمد على نفسه فقط في استعمال حريته ، كان مثل هذا التغيير خسارة ؛ وبالنسبة إلى الطبيعة ، وهي توجه اغراضها مع الإنسان نحو النوع ، كان ذلك كسباً . لهذا كان على الفرد أن يعدّ كل الشرور التي يتحملها وكل الشر الذي يرتكبه راجعاً إلى مسؤوليته هو ، ولكن في الوقت نفسه أيضاً بوصفه عضواً

في الكل (في النوع) كان عليه أن يعجب بحكمة هذا الترتيب وما فيه من غائية .

وعلى هذا النحو أيضاً يستطيع الإنسان أن يوفّق بين أقوال جان جاك روسو الشهير — تلك الأقوال التي تلوح في الظاهر متناقضة — أن يوفق بينها وبين ما يقضي به العقل . وهو في بحثه عن تأثير العلوم وعن عدم المساواة بين الناس يبيّن بحق النزاع الذي لا محيد عنه بين الحضارة وبين طبيعة الجنس البشري بوصفه نوعاً فزيائياً ، فيه كل فرد يبلغ مصيره تماماً . لكنه في كتابه « اميل » وكتاب « العقد الاجتماعي » وكتب أخرى يحاول من جديد أن يحل المشكلة الأعوص وهي : كيف يجب أن تسير الحضارة من أجل أن تنمّي استعدادات الإنسانية بوصفها نوعاً أخلاقياً ، حتى تحقق مصيرها ، بحيث لا تتعارض الحضارة مع هذا بوصفه نوعاً طبيعياً ، تعارضاً عنه تنبثق كل الشرور الحقيقية (لأن الحضارة لم تبدأ بعد بدءاً حقيقياً وفقاً للمبادىء الحقيقية لتربية الإنسان والمواطن معاً ، وهيهات أن تكون قد اكتملت) ، تلك الشرور التي ترهق الحياة الإنسانية ، وكلُّ الرذائل التي تحط من قدرها ، بينما الدوافع إلى الرذائل ، التي ينسب إليها السبب في هذا المجال ، حسنة في ذاتها ووافية بالغرض من حيث هي استعدادات طبيعية ، بيد أن هذه الاستعدادات ، لما كانت تستند إلى حال الطبيعة المحضة ، فإنها بتقدم الحضارة تعاني المضرّة ، وهذا أيضا يضرّ ، إلى أن يعود الفن الكامل فيصبح طبيعة : وهذا هو الغرض النهائي من المصير الأخلاقي للنوع الإنساني »[1] .

* * *

وفي العصر التالي ينتقل الإنسان من مرحلة الهناء والراحة والسلام إلى مرحلة العمل والنزاع . وهنا لا بد من قفزة كبيرة لنضع الإنسان من جديد

---

(١) كنت : « البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية » ط ١ ص ١٢ — ص ١٨ .

دفعة واحدة في حوزة الحيوانات المستأنسة والنباتات التي نوّعها بفضل البذور والفسائل من أجل توفير غذائه (سفر التكوين ٤ : ٢) وهنا لا بد أن يقع الشقاق بين الناس الذين ظلوا حتى ذلك الحين في سلام ووئام ، ونجم عن ذلك تنوع أساليب الحياة وتشتت الناس على وجه الأرض . وحياة الرعي ليست فقط هانئة ، بل هي أيضاً تعطي خير زاد لأن العلف كان موفوراً في الأراضي غير المسكونة . وفي مقابل ذلك نجد أن فلاحة الأرض كانت شاقة ، وتتوقف على أحوال الجو ، وبالتالي كانت غير مأمونة ، واحتاجت إلى سكن مستقر ، وإلى ملكية الأرض ، وإلى قوة كافية لحمايتها من كل اعتداء ؛ أما الراعي فيكره هذه الملكية ، التي تحد من حرية الرعي . ولذا بدا للفلاح أن الراعي نال رعاية أوفر من السماء ، ولهذا شعر بالحسد نحوه (سفر التكوين ٥ : ٤) . والواقع أن الراعي بدا في نظر الفلاح قذى في عينه ، لأن القطيع الراعي لا يرحم المزروعات . ومن هنا كان على الفلاح أن يلجأ إلى العنف لحماية مزروعاته وأرضه وأشجاره . وكان لا بد من الفصل الواسع بين الفلاح والراعي (سفر التكوين ٥ : ١٦) . وهذا الفصل بينهما يكوّن العصر الثالث .

والأرض التي تحتاج إلى الفلح والاستنبات والغرس (خصوصاً بالأشجار) تحتاج إلى الاقامة الدائمة في منازل ثابتة ؛ وحماية هذه تحتاج إلى مساعدة عدد كاف من الناس . ومن هنا استلزم هذا اللون من الحياة التجمع ، بدلاً من الانتشار ، وإقامة القرى (التي تسمى خطأ : مُدناً) لحماية الناس والأرض من الرعاة المتوحشين أو الرعاة الرّحّل . وصار من الممكن تبادل حاجات الحياة (سفر التكوين ٥ : ٢٠) . ونشأت عن ذلك الحضارة بالضرورة ، وبداية الفن ، وازجاء الفراغ ، والاجتهاد (٥ : ٢١ ، ٢٢) . وأهم من هذا كله بدأت إقامة منشآت للنظام المدني والعدالة العامة ؛ وبالجملة اقامة حكومة لا يمكن ممارسة العنف ضدها (٥ : ٢٣ ، ٢٤) .

وعن هذا الوضع الأوّل الخام أمكن شيئاً فشيئاً أن ينشأ الفن الإنساني

بكل أنواعه ، ومن بينه كان أكثره فائدة فن الاجتماع والأمن المدني ؛ وتكاثر النوع البشري ، ومن نقطة وسطى هي بمثابة خلية نحل انتشر المعمّرون في كل مكان . ومع هذا العصر بدأت أيضاً اللامساواة بين الناس ، وهي ينبوع ثر بالكثير من الشر ، وبالكثير من الخير أيضاً .

وطالما ظلت الشعوب المؤلفة من الرعاة الرُّحّل ، التي لا تعترف بغير الله سيّداً ـــ تحوّم حول سكان المدن والفلاحين الذين تحكمهم حكومة من البشر (٦ : ٤) ، وكان كلا الفريقين يكره الآخر ، ـــ فقد استمرت الحرب بينهما ، أو على الأقل خطر الحرب ، وفي الداخل شعر الناس بأن الحرية خير لا يقدر بثمن ، وبدون الحرية لا تجارة ولا ثروة .

ومع الزمن كان لا بد للترف المتزايد عند سكان المدن ـــ ذلك الترف الذي كان من شأنه ، أن يجعل نساء المدينة المتجملات بالزينة يلقين في الظلام ببغايا الفيافي القذرات ـــ أن يكون مصدر إغراء شديد في نفوس أولئك الرعاة (٥ : ٢) ، وأن يدعوهم إلى الاختلاط بسكان المدن وأن يقبعوا في البؤس المتلألىء للمدن .

* * *

وينتهي كنت إلى ترديد ما سيردده في كل موضع من التذكير ببلايا الحروب والاستعداد للحروب ، مما يؤدي إلى إنفاق كل قوى الدولة وكل ثمار الحضارة عبثاً ، وإلى سلب الناس حريتهم بدعوى التحصّن ضد الخطر الخارجي . وهذا يكوّن الهمّ الأول للإنسان .

أما الهمّ الثاني فيقوم في قِصَر الحياة ، ممّا يسبب للإنسان قلقاً مستمراً ، ويدعوه إلى تلمّس العزاء في حياة أخرى .

والأمنية الثالثة للإنسان ، أو بالأحرى الحنين الأجوف (لأن الإنسان يشعر بأن ما يتمنى لن يتحقق أبداً) هي الظلال للصورة البهيجة للعصر الذهبي

الذي طالما تغنى به الشعراء : وأعني بذلك : التحرر من كل الحاجات التي تبهظ كاهلنا بألوان الترف ، والاقتصار على الضروري من حاجات الطبيعة ، والمساواة بين الناس ، والسلام المتزايد فيما بينهم ، وبالجملة : الاستمتاع الخالص بحياة خالية من الهموم تقضى في الاسترخاء والبطالة أو لَعِب الأطفال ! وهذا الحنين هو الذي تعبر عنه قصة روبنصن كروزو وأمثالها من الرحلات إلى الجزر الجنوبية مما يكشف عن تقزز الإنسان من الحياة .

* * *

ومثل هذا التصوير لتاريخ الإنسان مفيد في تبصيره بحاله ، وفي جعله يقرّ بأن ما حدث لا بد من الاعتراف بأنه من صنع يده ، وعليه أن يتحمل مسؤوليته .

ويختم كنت هذا العَرْض للبداية المفترضة لتاريخ الإنسانية بالعبارة التالية الحافلة بالدلالة :

« وهكذا فإن حاصل أقدم تاريخ للإنسانية قامت الفلسفة ببحثه هو : الرضا بالعناية ، وبسير الأمور الإنسانية في مجموعها ، وهو سير لا يمضي من الخير إلى الشر ، بل من الأسوأ إلى الأحسن تدريجياً ؛ وكل احد منا مدعوٌّ إلى أن يسهم — بقدر ما يستطيع — في هذا التقدم ، دعوةً صادرة عن الطبيعة نفسها » (ط ١ ص ٢٧) .

* * *

٤

نهاية كل الأشياء

وكما تناول كنت موضوع بداية الإنسانية ، كذلك تناول موضوع نهاية كل الأشياء ، وذلك في بحث صغير بعنوان « نهاية كل الأشياء » ظهر سنة ١٧٩٤ ، ويدخل في باب الأبحاث الخفيفة التي تطرّق اليها كنت واتسمت بالتهكم أحياناً .

يبدأ كنت هذا المقال بايراد تعبير يقال ، خصوصاً في لغة التقوى ، عن الإنسان المحتضر ، وهو أنه « يمضي من الزمان إلى الأبدية » .

ولن يكون لهذا التعبير معنى إن قُصِد بالأبدية هنا : الزمان المستمر إلى غير نهاية ، لأن الإنسان بذلك لا يخرج عن نطاق الزمان ، وإنما ينتقل من زمان إلى زمان باستمرار . ولهذا يجب أن يكون المقصود من ذلك هو : نهاية كل زمان ، باستمرار الإنسان دون انقطاع ، وهذا الاستمرار Dauer إذا ما نظرنا إليه على أن وجوده مقدار — هو مقدار لا يمكن مقارنته بالزمان .

وهذه الفكرة مروّعة ، لأنها تقود إلى حافّة هاوية لا يخرج منها من يغوص فيها ، وكما قال الشاعر هلّر Haller (١٧٠٨ — ١٧٧٧) : « إن الأبدية تمسك به في مكان جادٍّ لا يترك أحداً يعود منه ، تمسك به بذراعين قويتين » .

بيد أن هذه الفكرة في نفس الوقت جذّابة ، لأن الإنسان لا يمكن أن يمنع عينيه المرتاعتين من توجيه النظر فيها من جديد باستمرار ، « ولا تشبعان من التطلع » كما قال فرجيل .

إنه فكرة خصبة وسامية : من ناحية بسبب غموضها ، مما يجعل المخيلة أقدر منها لو كانت في النور . ومع ذلك يجب أن تربط ربطاً دقيقاً بالعقل الإنساني العام على نحوٍ عجيب ، لأنها يُعثَر عليها لدى كل الشعوب العاقلة في كل الأزمان ، لابسة هذا الشكل أو ذاك .

فإذا تتبعنا الانتقال من الزمان إلى الأبدية كما يتصوره العقل من الناحية الأخلاقية ، فإننا نصطدم بنهاية كل الأشياء بوصفها متزمنة وموضوعات للتجربة الممكنة .

والأيام هي بمثابة أولاد للزمان ، لأن اليوم التالي هو من نتاج اليوم السابق . وكما أن الولد الأخير يسميه أبواه الولد الأحدث jungstes Kind ، فإن اللغة الألمانية تسمي اليوم الأخير (الذي عنده يتوقف كل زمان) باسم : اليوم الأحدث der jungste Tag . وهذا اليوم الأخير (الأحدث) ينتسب أيضاً إلى الزمان ، لأنه يحدث فيه شيء ، ولا ينتسب إلى الأبدية حيث لا يحدث بعدُ شيءٌ وإلا لكان ذلك (أي حدوث شيء) استمراراً للزمان . وما يحدث في هذا اليوم الأخير هو حساب الإنسان على أفعاله إبّان حياته . إنه يوم الحساب . ولهذا فإن حكم قاضي العالم (= الله) هو النهاية الحقيقية لكل الأشياء في الزمان ، وهو في الوقت نفسه بداية الأبدية (السعيدة أو الشقية) التي هي من نصيب كل إنسان . ولهذا فإن اليوم الأخير ينطوي في داخله على الحساب الأخير .

فإن اعتبرنا أيضاً أنه ينتسب إلى اليوم الأخير نهاية العالم كما يتصوّرونها ، أعني : سقوط النجوم من قبة السماء ، وسقوط هذه القبة السماوية نفسها (أو طيها كطيّ السجلّ للكتاب) ، واحتراق النجوم والسماء ، وخلق

سماء جديدة وأرض جديدة مستقراً للأبرار ، وخلق الجحيم مقرّاً للفجّار — فإن يوم الحساب هذا لن يكون اليوم الأخير ، بل ستتلوه أيام أخرى عديدة مختلفة . لكن لما كانت فكرة نهاية كل الأشياء لا تستمد أصولها من التفكير في السير الفيزيائي (المادي) بل السير الأخلاقي (المعنوي) للأشياء في العالم ، لهذا ينبغي تصور الأبدية تصوراً معنوياً ، وتصور تلك الأمور الأخيرة ، التي لا بد أن تحدث بعد اليوم الآخر على أنها تصويرات حِسّية للنتائج التي ستحدث في اليوم الآخر ، ولكنها في حقيقتها معنوية .

ومنذ أقدم العصور كان هناك مذهبان في تصور الأبدية : أحدهما واحدي يعد جميع الناس (بعد فترة تقصر أو تطول فيها يكفّر الإنسان عن سيئاته) بالنعيم الأبدي ؛ والثاني ثنوي يعـد المختارين وحـدهم بالنعيم ؛ بينما يلقي بالبقية في الجحيم الأبدي . ولم يكن من الممكن وجود مذهب ثالث يعد الجميع بالجحيم الأبدي ، لأنه لن يكون ثمّ مبرِّر لخلق الإنسان . وهذه الصعوبة نفسها قائمة في مذهب الثنوية ، إذ يمكن المرء أن يتساءل : لماذا الأقلية فقط هي التي يقدر لها النعيم ، بينما الغالبية العظمى يلقى بها في الجحيم إلى الأبد ؟ أين الحكمة في الخلق إذن ؟

ولكن كلا المذهبين يتجاوز القدرة النظرية للعقل الإنساني ، ولا مناص من قصرهما على الاستعمال العملي . ولن نستطيع من الناحية النظرية تفضيل أحدهما على الآخر ؛ لكن يمكن من الناحية العملية تفضيل مذهب الثنوية على مذهب الواحدية ، لأن المذهب الأخير يبدو أنه يهدهد النفوس في أمان غير مكترث ، بينما مذهب الثنوية يحمل على السعي إلى الخير وتجنب الشرّ حتى يظفر المرء بالنعيم الأبدي .

لكن لماذا ينتظر الناس نهاية للعالم ؟ ولو سلّم لهم بهذا ، فلماذا تنتظر غالبية الناس هذه النهاية بخوف وفزع ؟

أما السؤال الأول فيجاب عنه بأن يقال إن العقل يقول للناس إن مدة

العالم لا قيمة لها إلاّ من حيث تحقق الكائنات العاقلة فيها غاياتها من الوجود ، ولما كان هذا لا يحدث في الدنيا ، فلا بد أن نفترض نهاية للعالم الحالي ، وقيام الأبدية التي فيها يمكن الكائنات العاقلة أن تحقق فيها غاياتها .

والسؤال الثاني يقوم على أساس الرأي القائل بأن النوع الإنساني ناقص فاسد ؛ ولهذا فإن نهايته هي أعلى حكمة وعدالة . ومن هنا ينتظر الناس هذه النهاية بفزع هائل . ومن هنا كان كل تصوير لعلامات الساعة أو اليوم الآخر حافلة بالرعب والترويع . فالبعض يرى مِنْ أشراط الساعة : افراط الظلم ، إرهاق الفقراء برؤية فحش ترف الأغنياء ، انعدام الثقة والإيمان من النفوس ، الحروب الدامية المدمّرة لكل من على ظهر الأرض ، الخ ، وبالجملة : الانهيار الخلقي ، وسرعة تزايد الرذائل وما يصحبها من بلايا وشرور . والبعض يرى من أشراط الساعة : التغيرات الطبيعية غير المعتادة ، الزلازل ، السيول ، العواصف ، الفيضانات ، المذنّبات ، علامات الجو .

والناس — وهم في هذا على حق — يشعرون بعبء وجودهم ، كما لو كانوا هم السبب في ذلك . « ويبدو لي أن السبب في ذلك هو أنه في تقدم النوع الإنساني يلاحظ أن حضارة القرائح والمهارة والذوق (وما ينجم عنها ، أعني : الترف) تتقدم (تسبق) على تطور الأخلاق : وهذه الحالة هي الحالة الأشد إرهاقاً والأحفل بالخطر على الأخلاق ، بوصفها هناءً مادياً : لأن الحاجات تنمو أكثر مما تتزايد الوسائل لإشباعها » [1] . ومن هنا يتصور الناس في العصر الحاضر ، عصر كنت ، وعصرنا الحالي أيضاً — أن نهاية كل الأشياء قد اقتربت ، وأن يوم الحساب قريب ! ومع ذلك فإن هذا الايمان بالفضيلة ليس له تأثير فعلي على سلوك الناس في الواقع ، بحيث يدعوهم إلى التوبة والاستعداد لهذا اليوم العظيم !

* * *

(١) كنت : « نهاية كل الأشياء » ط ١ ص ٥٠٦ .

وما دام الأمر يتعلق بأفكار خلقها العقل نفسه ، فإن أمامنا ميداناً فسيحاً لنصنّف ناتج عقلنا هذا — ألا وهو : التصور العام لنهاية الأشياء — وفقاً للعلاقة التي تربط هذا التصور بقدرتنا على المعرفة . فإن فعلنا ذلك ، فإن الكل يصنّف إلى :

١ — النهاية الطبيعية لكل الأشياء وفقاً للأغراض الأخلاقية (المعنوية) للحكمة الإلهية ، وهي نهاية يمكننا فهمها من ناحية المقصد العملي ؛

٢ — النهاية الصوفيــة das mystische Ende ، أي فوق الطبيعــة ، للأشياء ، بحسب ترتيب العلل الفاعلة ، التي لا نفهم شيئاً منها ؛

٣ — النهاية المضادة للطبيعة (المقلوبة) لكل الأشياء ، وهي نهاية نحن الذين نجلبها بعدم فهمنا للغاية .

وقد تكلمنا عن النهاية الأولى ، وعلينا أن نتكلم الآن عن النهايتين الأخريين :

أ — في رؤيا يوحنا Apokalypse (اصحاح ١٠ ، عبارة : ٥ ، ٦) ورد : « أن الملاك يرفع حينئذ يده نحو السماء ، ويقسم بالحيّ من الأبدية إلى الأبدية ، الذي خلق السماء ، ... الخ أنه ينبغي ألا يكون زمانٌ بعدُ » .

فإذا لم يفترض المرء أن هذا الملاك « بصوته ذي الرعود السبعة » (اصحاح ٥ : ٣) قد صاح بما هو باطل ، فلا بد أن المقصود من ذلك أنه ينبغي ألا يكون تغيـّرٌ بعدُ ؛ لأنه لو حدث تغيـّر بعد ، لكان ثمّ زمان ، لأن التغير لا يمكن أن يحدث إلاّ في زمان ، وبدون افتراض الزمان مقدماً لا يمكن تصور أي تغيـّر .

وهنا تبدو نهاية كل الأشياء كموضوعات للحواسّ ، لا نستطيع أن نتصورها ، وإلا لوقعنا بالضرورة في تناقضات ، إذا أردنا أن نخطو خطوة واحدة من العالم المحسوس في العالم المعقول ؛ وهذا هو ما يحدث ها هنا حين

ينبغي أن تكون اللحظة التي تصنع نهاية العالم الأولى (المحسوس) — هي بداية العالم الثاني (المعقول) ، بحيث يحدث كلا العالمين في نفس الوقت ، وهذا تناقض .

لكننا مع ذلك نفكر في مدة لامتناهية (أبدية) لا لأنّ لدينا فكرة أو تصور محدّد عن مقدارها — فهذا غير ممكن ، لأنها يعوزها الزمان وهو مقدارها — ، بل هذا التصور يكون حيث لا يكون هنـاك زمان ، وبالتالي لا تكون ثمّ نهاية ، فهو تصور سلبي محض للديمومة السرمدية نعبّر به عن كون العقل في سعيه العملي نحو الغاية لا يشعر بالكفاية في التغيرات المستمرة . وقاعدة الاستعمال العملي للعقل وفقاً لهذه الفكرة لا تعني أكثر من أنه يجب علينا أن نتخذ قاعدتنا Maxime بحيث أنه في كل التغيرات من الحسن إلى الأحسن إلى غير نهاية فإن حالتنا الأخلاقية (المعنوية) لا تخضع لأيّ تغيّر زماني .

بيد أن تصور لحظة فيها ينتهي كل تغير (وبالتالي الزمان نفسه) هو تصورٌ ينفر منه الخيال . إذ تصبح الطبيعة حينئذ جامدة شبه متحجّرة ، والفكرة الأخيرة والشعور الأخير يبقيان بعد ذلك في الذات المفكرة واقفتين لا تتغيران أبداً (١) . ومثل هذه الحياة تبدو لمن لا يدرك الحياة إلاّ متزمنة بزمان ، تبدو هي والله له سواء ، ذلك لأنه للتفكير في مثل هذه الحياة لا بد من التفكير في شيء ، والتفكير ينطوي على تأمل لا بد أن يجري في زمان . ولهذا فإن سكان العالم الآخر يتصوّرون وفقاً لمقامهم (إما في الجنة وإما في السعير) إما أنهم ينشدون نفس النشيد : هللّويا ، أو ينوحون نفس النواح (رؤيا يوحنا أصحاح ١٩ : ١ — ٦ ؛ أصحاح ٢٠ : ١٥) ، مما يكشف عن انعدام كل تغيّر عندهم .

---

(١) نجد شبيهاً لهذه الأقوال لدى أبي الهذيل العلاّف أحد كبار شيوخ المعتزلة ، راجع عرضنا لرأيه وردود خصومه عليه في ذلك — في كتابنا : « مذاهب الإسلاميين » ج ١ ص ١٥٤ وما بعدها . بيروت ، سنة ١٩٧١ .

ومع ذلك فإنه على الرغم من أن هذه الفكرة تتجاوز قدرتنا على التصور ، فإنه على صلة قربى بالعقل من الناحية العملية . فلو أننا تصورنا حال الإنسان في هذه الحياة على الوجه الأحسن ، أي على أنها تقدم مستمر واقتراب دائم من الخير الأعلى ، فإن الإنسان لا يجد الرضا في التغير المستمر لحاله ، لأن الحال التي هو فيها الآن تبقى دائماً شرّاً أو سيئة بالنسبة إلى الحالة الأحسن التي سيتغير إليها ؛ وتصور تقدم لامتناه نحو الغرض النهائي هو في الوقت نفسه مشاهدة لسلسلة غير متناهية من الشرور التي حتى لو تغلبت عليها خيرات أكبر فإنها مع ذلك لا تحقق الرضا ، إذ الرضا لا يتم إلاّ بتحقيق الغرض النهائي .

وهذا ما دعا الصوفية إلى تلمس عالم خاص ، كما هو واضح في مذهب لاو ــ كيون Lao-Kian الصيني ، الذي يرى أن الخير الأسمى يقوم في العدم ، أي في الشعور بفناء الإنسان في هاوية الألوهية ، وذلك بالسيلان في تيارها ، وافناء الشخصية . ومن هنا أيضاً جاء مذهب وحدة الوجود عند أهل التبت وسائر الشعوب الشرقية ، كما جاء مذهب اسپينوزا تسامياً ميتافيزيقياً لوحدة الوجود الشرقية هذه ؛ وهو قريب من المذهب الفيضي القديم جداً القائل بصدور النفوس الإنسانية عن الألوهية وفنائها في النهاية في هذه الألوهية . وكان الهدف من ذلك أن ينعم الناس في النهاية براحة أبدية ، تكوّن ما يقصدونه بالنهاية السعيدة لكل الأشياء ، وهي فكرة لا شأن للعقل بها ومعها ينتهي كل تفكير .

* * *

علم الجمال

١

ما هو علم الجمال عند كنت ؟

يعرّف كنت علم الجمال بأنه نقد أحكام الذوق ، والعلم بشروط الحكم الجمالي ، وبالمقتضيات العامة القبلية — الذاتية للحكم الجمالي .

والحكم النقدي على الجميل لا يمكن ادراجه تحت مبادىء عقلية ، والقواعد التي يعطيها لا تقدم أيّ علم ، لأن هذه القواعد تجريبية محضة ، ولا تصلح أن تكون قوانين قبلية وفقاً لها تتوجه الأحكام الذوقية .

ولا يوجد مبدأ موضوعي للذوق ، أعني مبدءاً يستطيع المرء أن يُدْرِج تحت شروطه تصور الموضوع ثم يستنبط بعد ذلك أن هذا الموضوع جميل . والحكم على الجميل ، إن انتسب إلى العلم ، فإنه لن يكون حكماً ذوقياً .

والأحكام الذوقية هي المتعلقة بالجميل ، والسامي ، والأنواع المختلفة من الأمور الباعثة على الرضا الجمالي .

* * *

وقد بدأت عناية كنت بموضوع علم الجمال في وقت مبكر ، فنشر في سنة ١٧٦٤ بحثاً صغيراً بعنوان : « ملاحظات عن الشعور بالسامي والجميل » ، وكان بذلك رائد الدراسات الجمالية في ألمانيا ، التي قام بها فنكلمن (١٧١٧ —

١٧٦٨) الذي أصدر كتابه الرئيسي في هذا الباب وهو : « تاريخ الفن في العصر القديم » سنة ١٧٦٤ ، ثم لسنج Lessing (١٧٢٩ — ١٧٨١) بكتابه « لأوكون » (سنة ١٧٦٦) .

لكن الإسهام العظيم الذي أسهم به كنت في ميدان علم الجمال هو كتابه « نقد ملكــة الحكم » Kritik der Urteilskraft الذي نشره في سنة ١٧٩٠ ، ولكنه كان يفكر فيه منذ سنة ١٧٧١ ، كما يدل على ذلك ما كتبه إلى هرتس Herz في ٧ يونيو سنة ١٧٧١ من أنه يفكر في وضع كتاب عن حدود الحساسية [1] والعقل ، « ويشمل البحث في طبيعة نظرية الذوق ، والميتافيزيقا والأخلاق » . لكنه جاء بعد ذلك في تعليقة في كتاب « نقد العقل المحض » (مجموع مؤلفات كنت ، نشرة هارتنشتين ، ج ٢ ص ٦٠ — ٦١) فأنكر أن يكون لنقد الذوق أي طابع علمي . وفي الطبعة الثانية سنة ١٧٨٧ زاد في هذه التعليقة قوله إنه « يجب أن نفهم كلمة Aesthetik إمّا بمعنى متعال ، وإما بمعنى نفساني » ، ومعنى هذا أنه رأى أن كلمة Aesthetik يحسن بنا أن نقصرها على نظرية المعرفة الحسيّة [1] .

لكن كنت يكتب في نفس السنة ، سنة ١٧٨٧ ، إلى كرستيان جوتفريد شوتس Schutz يقول : « يجب أن يحال نقد القسم الثالث من « أفكار ... » لهردر إلى شخص آخر ... فليس لديّ مُتّسع من الوقت للقيام بذلك ، إذ ينبغي عليّ أن أشرع دون إبطاء في وضع أساس نقد الذوق » . (نشرة برلين لمؤلفات كنت ، ج ١٠ ، ص ٤٦٧) .

كما كتب في ١٨ ديسمبر من نفس السنة (سنة ١٧٨٧) إلى رينهولد

---

(١) يجب أن يلاحظ القارىء أن الكلمة الألمانية Aesthetik تدل عند كنت على معنيين مختلفين : فهي في « نقد العقل المحض » ومواضع كثيرة أخرى من كتبه يعني بها : الحساسية أي ملكة الإحساس ؛ وهي في كتاب « نقد ملكة الحكم » تدل على علم الجمال .

يقول : « أنا مشغول بنقد الذوق ، وإني اكتشف في مجاله نوعاً من المبادىء القبلية مختلفاً عن المبادىء القبلية السابق لي بيانها . ذلك أن ملكات الروح ثلاث : ملكة المعرفة ، والشعور باللذة والألم ، وملكة الشوق (الإرادة) . وقد وجدت مبادىء قبلية بالنسبة إلى الملكة الأولى وذلك في نقد العقل المحض (النظري) ، وبالنسبة إلى الملكة الثالثة في نقد العقل العملي . ولهذا رحت أبحث أيضاً عن مبادىء قبلية بالنسبة إلى الملكة الثانية ، وعلى الرغم من أنني اعتقدت فيما مضى استحالة اكتشاف مبادىء قبلية لها فإن الطابع التنظيمي الذي مكنني تحليل الملكات التي درستها من الكشف عنه في الروح الإنسانية ... قد دلّني على الطريق ؛ وأنا أقرّ الآن بأن في الفلسفة ثلاثة أجزاء لكل واحد منها مبادؤه القبلية ... : « الفلسفة النظرية ، والغائيات ، والفلسفة العملية ، وثانيتها هي أفقرها في مبادىء التحديد القبلي . وآمل أن أنتهي في فترة عيد الفصح من مخطوط هذه الدراسة الأخيرة، وسيكون عنوانها : نقد الذوق » .

بيد أن الكتاب لم يظهر في الموعد المضروب ، أي عيد الفصح سنة ١٨٧٨ ، والسبب في ذلك أن الموضوع اتسع أمام كنت ، فلم يعد مقصوراً على نقد الذوق ، بل امتد أيضاً إلى نقد ملكة الحكم كلها ، وما نقد الذوق إلاّ جزء منه ، كما تدل على ذلك رسالة بعث بها كنت إلى رينهولد بتاريخ ١٢ مايو سنة ١٧٨٩ (راجعها في طبعة برلين ج ١ ص ٥٠٦) . وفيها يعد بظهور الكتاب في سوق الكتاب في الخريف القادم (سنة ١٧٨٩) . وجاء الخريف ولم يكن كنت قد فرغ من الكتاب بسبب علوّ سنّه واحتياج الأمر إلى أبحاث دقيقة ، كما قال في رسالة أخرى بتاريخ أول ديسمبر إلى رينهولد أيضاً ، بيد أنه أعرب عن أمله في ظهور كتاب « نقد ملكة الحكم » في فترة فصح سنة ١٧٩٠ (طبعة برلين ج ١٠ ص ٥٢٦) . وفعلاً ظهر الكتاب في ذلك الميعاد[١] .

(١) راجع في مسألة تأليف كنت لكتابه « نقد ملكة الحكم » تعليقة لفلهلم فندلبند في المجلد الخامس من طبعة برلين لمؤلفات كنت ، ص ٥١٣ — ٥٢٢ .

وقد كتب كنت لهذا الكتاب مقدمتين احداهما لم ينشرها كنت لطولها ، لكنه أعطى مخطوطتها لبك Beck ، فقام هذا بنشر مستخرجات منها ونشرها ضمن كتاب « مستخرجات من مؤلفات كنت النقدية» (ريجا ، سنة ١٧٩٤) تحت عنوان : « في الفلسفة بعامة » . وهذه القطع من المقدمة الكبيرة قد نشرت في طبعات الكتاب اللاحقة ، وتوجد في طبعة هارتنشتين (ج ١ ص ١٣٧ — ١٧٢) . أما بقية نص هذه المقدمة الطويلة ففُقِدَتْ .

على أن هذه المقدمة لا تكاد تعنينا ها هنا في شيء .

* * *

٢
أحكام الذوق

ويبدأ كنت عرضه في « تحليلات الجميل » وهي الكتاب الأول من « نقد ملكة الحكم » ببيان ماهية أحكام الذوق ، فيقرر أولاً أننا لنميز الشيء هل هو جميل أو غير جميل ، فإن امتثال الشيء لا يعود إلى الذهن من أجل المعرفة ، بل إلى الخيال من أجل استشعار اللذة أو الألم . « ولهذا فإن حكم الذوق ليس حكم معرفة ، وبالتالي هو ليس منطقياً ، بل هو جمالي ، والجمالي يعني : ما مبدؤه المحدّد لا يمكن أن يكون إلا ذاتياً subjectiv . وكل رابطة امتثالات ، حتى رابطة الإحساسات ، يمكن أن تكون موضوعية (وفي هذه الحالة فإن الرابطة معناها : ما هو واقعي في امتثال تجريبي) ؛ أما رابطة (الامتثالات) بالشعور باللذة والألم فليست كذلك ، إنها لا تدل على شيء في الموضوع نفسه ، وتشعر فيها الذات بأنها متأثرة بالامتثال » .

ومعنى هذا أنه إذا تعلق الامتثال بالموضوع المشاهد ، كان الحكم منطقياً ؛ وإن تعلق بشعور الذات المشاهِدة من حيث رضاها أو سخطها ، التذاذها أو تألـمها ، كان الحكم جمالياً . الأول يتعلق بالمعرفة ، والثاني يتعلق بالرضا أو السخط الذي أستشعره في نفسي تجاه الشيء .

والرضا الذي يحدد حكم الذوق نزيه ، أعني أنه خال من المصلحة ،

ذلك أن المصلحة Interesse إنما تتعلق بالرضا الذي نربطه بامتثال وجود الموضوع ، وبالتالي هي مرتبطة دائماً بملكة الشوق (الإرادة) . أما إذا تعلق الأمر بمعرفة هل الشيء جميل ، فإننا لا نتشوق إلى معرفة هل نحن ، أو أي شخص آخر ، يمكن أن نهتم بوجود الشيء . « فلو سألني سائل هل أجد جميلاً القصر الذي أراه أمامي ، ففي وسعي أن أجيب : إني لا أحب هذه الأشياء التي لم تصنع إلاّ للمتبطلين المشاهدين ، أو أجيب ، مثل ذلك الساشم الاروكوني الذي لم يعجبه في باريس إلاّ محلات الشواء ؛ كذلك أستطيع أن أخطب — على طريقة (جان جاك) روسو — ضد عبث العظماء الذين يسيئون استعمال عمل الشعب للقيام بأشياء لا نفع فيها مثل هذه ؛ وأخيراً أستطيع أن أقنع نفسي بسهولة بأنني لو وجدت في جزيرة لا يسكنها أحد ، ولا أمل في العودة إلى الناس ، وعندي القدرة بمجرد التمني أن أنقل إليها بالسحر مثل هذا العصر ، فإنني لن أكلف نفسي حتى هذا التعب ، على افتراض أن لدي كوخاً لائقاً يناسبني . ويمكن أن يُسَلّم لي بكل هذا وأأيّد فيه ، ومع ذلك فليست هذه هي المسألة . وإنما المراد هو فقط أن نعرف هل مجرد امتثال الموضوع مصحوب في داخلي برضا ، مهما أكن غير مكترث لوجود موضوع هذا الامتثال . ومن هذا يشاهد بسهولة أن ما يهم ليقال عن الشيء إنه جميل وإثبات أن عندي ذوقاً ، هو ما أكتشفه في نفسي بحسب هذا الامتثال ، لا ما به أعتمد على وجود الشيء . وعلى كل امرىء أن يقرّ بأن أي حكم على الجمال يمتزج فيه أقل مصلحة هو حكم غير نزيه ، ولا يمكن أن يكون حكم ذوق محض . فللقيام بدور القاضي في أمور الذوق ، يجب عدم الاهتمام أبداً بوجود الشيء ، بل على العكس يجب أن يكون المرء غير مكترث لما يتعلق به » [٢] .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ط ١ ص ٤ = ص ٤٩ من الترجمة الفرنسية التي قام بها A. Philonenko ، عند الناشر Vrin في باريس ط ٣ سنة ١٩٧٤ .

(٢) كنت : « نقد ملكة الحكم » ط ١ ص ٦ — ص ٧ = ص ٥٠ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

ولايضاح ذلك ينبغي أن نضع في مقابل الرضا المحض النزيه في حكم الذوق الرضا المرتبط بالمصلحة .

إن الشعور بالمصلحة هو الشعور المتوجه إلى ملكة الشوق : فنحن نشتاق الشيء الذي أثار فينا شعوراً بالارتياح. أما الشعور الجمالي فلا يثير أي شوق (رغبة) ، لأن اللذة الجمالية لا تثير فينا الرغبة في الاستيلاء على الشيء الممتع استيلاءً مادياً .

والحكم الذوقي لا يخضع لمبادىء تجريبية ، بل فيه يسود المبدأ المثالي للغائية . ولهذا فإن الجميـــل كليّ وقبلي ؛ ولهذا كان ثمّ مناقضة antinomie بين حكم الذوق وبين الملائم angenehm, agréable . والارتياح الناجم عن الملائم يرتبط بالمصلحة Interesse .

لكن الذي يميّز الجميل عن الملائم هو خصوصاً مشروعيـــة الرضا (الارتياح) . إن الملائم هو ما يوفّر لذةً ، والجميل هو ما يلذ ، والخير هو ما يوقّر . والملائم من شأن الحيوان ، والجميل من شأن الإنسان وحده ، أي الحيوان العاقل ، والخير من شأن كل عاقل بوجه عام . ومن بين هذه الثلاثة : الملائم ، الجميل ، الخير : الجميل هو وحده النزيه عن المصلحة وهو وحده الحر . ومن هنا جاء تقسيم الفنون إلى فنون ملائمة ، وفنون جميلة فالفنون الميكانيكية مطابقة لمعرفة الموضوع الممكن وتتضمن أفعالاً ضرورية لتحقيقه . أما الفنون الجميلة فهي وحدها الّتي غايتها المباشرة هي في الشعور باللذة . والهدف الوحيد للفنون الملائمة هي الاستمتاع : مثل فكاهة الحديث ، زينة المائدة ، ألعاب التسلية . وهدف الفنون الجميلة هو تثقيف ملكات الروح .

ولكي أجد أن شيئاً ما خير ، فمن الضروري أن أعرف ما يجب أن يكون عليه الموضوع ، أي أن يكون لديَّ تصورٌ عنه . أما لكي أجد أنه جميل فلست في حاجة إلى ذلك. فالأزهار ، والرسم الحر ، والخطوط المتعانقة لا تعني

شيئاً ، ولا تتوقف على أي تصور محدد ؛ ومع ذلك فإنها تشعرنا باللذة . « إن الرضا الصادر عن الجميل يجب أن يتوقف على التأمل في موضوع يؤدي إلى تصور ما (غير محدد بتصور) وهو بهذا يتميز أيضاً من الملائم الذي يقوم كله على الاحساس . صحيح أنه في كثير من الأحوال يبدو أن الملائم هو الخير . ولهذا يقال عادة : كل لذة (خصوصاً تلك التي تدوم) هي في ذاتها خيرة — ومعنى هذا تقريباً أن ما يبقى ملائماً وما هو خير هما شيء واحد أحد » [1] . — ومع ذلك فلنفصل بدقة بين الملائم والخير . ذلك لأن الملائم ، من حيث إنه لا يمثل الشيء إلا بالنسبة إلى الحس فإنه يجب ، لكي يسمى « خيراً » أن يُدْرَج تحت مبادىء العقل بواسطة تصوّر غاية .

وحتى في الأقوال العادية جداً نحن نميز بين الملائم والخير ، فنقول عن لون من الأطعمة يهيّج الشهية بالأفاويه إنه ملائم ، وفي نفس الوقت نعترف بأنه ليس خيراً . ذلك لأنه يلائم الحواس مباشرة ، لكننا لو فكرنا فيه بواسطة العقل الذي يدرك النتائج فإننا نقول إنه ليس بخير . ونلاحظ هذا الفارق أيضاً في تقويم ما هي الصحة . فمن لديه صحة مباشرة تكون الصحة ملائمة ، على الأقل سلبياً بوصفها الخاو من الألم الجسماني . لكن لنقول إنها جيدة (خير) لا بد بالاضافة إلى ذلك أن ننظر إليها بواسطة العقل فيما يتعلق بالغايات وبوصفها الحالة التي تجعلنا مستعدين للقيام بأعمالنا . كذلك فيما يتعلق بالسعادة Glückseligkeit يمكن أن تسمى خيراً حقـاً ، بل والخير الأسمى : أكبر قدر من المتع في الحياة (من حيث الكمية والدوام) . لكن العقل يرفض ذلك . ولو كان الأمر أمر استمتاع فحسب ، لكان من غير المعقول أن يدقق المرء في اختيار الوسائل التي تهيئه لنا ، سواء — سلباً — بسخاء الطبيعة ، أو إيجاباً بفعلنا نحن . لكن العقل لن يقتنع أبداً بأن لوجود الإنسان الذي لا

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ط ١ جـ ٤ ص ١١ = ص ٥٢ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

يعيش إلا ليستمتع قيمة في ذاته، حتى لو كان هذا الإنسان نافعاً للآخرين في تحصيل الغرض نفسه . ذلك أن الإنسان لا يعطى لوجوده قيمة مطلقة إلاّ بحسب ما يفعل ، دون اعتبار للاستمتاع ، بحرية تامة ومستقلاً عما يمكن أن تزوده به الطبيعة دون عناء من جانبه .

لكن بالرغم من هذا الفارق بين الملائم والخير ، فإنهما يتفقان في كونهما مرتبطين بمصلحة متعلّقة بموضوعهما . ذلك أن الخير هو موضوع الإرادة . وإرادة الشيء هي عينها الرضا بوجود هذا الشيء ، أي الاهتمام به .

المقارنة بين الملائم والخير والنافع

ولو قارنا بين الملائم والخير والنافع ، لقلنا إن الملائم هو اللذة التي تستشعرها الحواس ، وهو ذاتي خالص ، ويتوقف على أحوال عضوية . أما الخير فله قيمة في ذاته ، والنافع له قيمة بحسب الغرض الذي يمكّن من تحقيقه . ولكن بين هذه الأشكال الثلاثة صفة مشتركة هي ارتباطها بمصلحة Interesse معينة ، وبغاية تقصدها طبيعتنا . ولا يكفينا أن نمتثل هذه الأشكال الثلاثة ، بل نحن نشتاق إلى الاستمتاع بالملائم ، واستخدام النافع ، وتحقيق الخير .

« والمرء يسمي ملائماً : ما يرضيه vergnügt ، وجميلاً : ما يسرّه gefällt ، وخيراً ما يقدّره ويستحسنه geschatzt, gebilligt ، أي ما يعزو إليه قيمة موضوعية . والملائم له قيمة حتى بالنسبة إلى الحيوان الأعجم (الخالي من العقل) ؛ أما الجمال فلا قيمة له إلا بالنسبة الى الإنسان ، أي بالنسبة إلى كائنات وإن كانت طبيعتها حيوانية فإنها مع ذلك كائنات عاقلة (أرواح ، مثلاً) ولكن في نفس الوقت من حيث إن لها طبيعة حيوانية . أما الخير فله قيمة بالنسبة إلى كل كائن عاقل ... ويمكن أن نقول إنه من بين هذه الأنواع الثلاثة من الارضاء ، فإن رضا الذوق بالجمال هو وحده الرضا

التزيه والحر ؛ إذ لا يحمل على الرضا به أية مصلحة سواء مصلحة الحسّ أو مصلحة العقل . ولهذا يمكن أن نقول عن الرضا إنه ، في الأحوال الثلاث المذكورة ، يتعلق إما بالميل ، أو الايثار Gunst ، أو الاحترام . والايثار Gunst هو الرضا الحر الوحيد . أما موضوع الميل أو الموضوع الذي يفرض قانونُ العقول علينا اشتياقه فلا يتركان لنا أية حرية لنجعل منه موضوعاً للذة . وكل مصلحة تفترض حاجة أو تنتج حاجة ، وبوصفها مبدءاً محدّداً للموافقة فإنها لا تترك الحكم على الشيء حراً .

ويقال عن مصلحة الميل الخاص بما هو ملائم : إن الجوع أحسن طباخ ، والناس ذوو الشهية السليمة يحبون كل مأكول ؛ ومثل هذا الرضا لا يبرهن على أي اختيار بالذوق . وفقط حين تُرْضَى الحاجة يكون من الممكن أن تميّز في الناس بين من له ذوق ومن ليس له . كذلك يوجد سلوك بغير فضيلة ، وأدب بغير إحسان ، وحشمة بغير شرف ... ، الخ . ذلك لأنه حين يتكلم القانون الأخلاقي ، فلا يوجد موضوعياً بعدُ اختيارٌ حرّ لما يجب أن يُفْعَل ؛ وانبات الذوق في السلوك (أو في تقرير سلوك الغير) هو شيء آخر مختلف تماماً عن إظهار فكره الأخلاقي الخاص ؛ ذلك أن هذا يشمل أمراً وينتج حاجة ، بينما الذوق الأخلاقي **sittliche Geschmack** لا يفعل إلاّ أن يلعب بموضوعات أكثرها ، دون التعلق بواحد منها » .

* * *

« والذوق هو ملكة الحكم على شيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدم الرضا ، دون أية مصلحة . وموضوع مثل هذا الرضا هو الجميل » (الموضع نفسه) .

فلننظر الآن في تعريف الجميل .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٥ ط ١ ص ١٥ — ١٦ = ترجمة فرنسية ص ٥٤ — ٥٥ .

٣

ما هو الجميل ؟

ويعرّف كنت الجميل بأنه « ما يُمْتَثَل دون تصورٍ بوصفه موضوع رضا كلي » [1] .

ومعنى هذا أنه للحكم على شيء بأنه جميل فلا يجوز أن ندخل في اعتبارنا أية مزية لي أو لغيري من الناس ؛ وينبغي أن يكون الشيء الجميل موضوعاً لرضا عام ، بينما الملائم مثلاً قد يكون ملائماً لي ، وغير ملائم لغيري ؛ وأن يكون حكمي عليه هكذا بعيداً أو بمعزل عن التصورات Begriffe بينما أنا أحكم على الشيء بأنه كامل بالنسبة إلى تصور نوع الشيء المحكوم عليه ؛ وأن يكون رضاي غير متعلق بأيه غاية ذاتية أو موضوعية . ولهذا يقول في موضع آخر (١٧ ط ١ ص ٦٠ = ص ٧٦ من الترجمه الفرنسية) إن « الجمال هو شكل الغائية في موضوعٍ ما ، كما يدرك فيه بغض النظر عن امتثال غاية » . ويقول في موضع ثالث (٢٢ ط ١ ص ٦٧ = ص ٨٠

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٦ ط ١ ص ١٧ = ص ٥٥ من الترجمة الفرنسية :
Das schöne ist das, was ohne Bégriffe, als objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

من الترجمة الفرنسية) إن « الجمال هو ما يدرك — بعيداً عن التصور — أنه موضوع لسرور ضروري » .

إذن الحكم على الشيء بأنه جميل أو غير جميل يجب ألا يحسب حساباً لـ :

ا) المصلحة ؛

ب) التصور العقلي ؛

جـ) الغائية .

فاعتبار المصلحة إنما يدخل في الحكم على ما هو ملائم ؛ واعتبار التصور العقلي يدخل في الحكم على ما هو كامل ؛ واعتبار الغائية يدخل في الحكم على ما هو خير أو أخلاقي .

وللجمال أربع لحظات — على حد تعبير كنت — أي تحديدات : اثنتان منها سلبية : وهما موجهتان : الأولى ضد الحِسّيين ، والثانية ضد العقليين ، كما لاحظ كروتشه [1] . وهاتان تقولان : « الجميل ما يرضى دون مصلحة » ، « الجميل يرضى دون تصورات » . ويعلق كروتشه على هذا قائلاً : « إن كنت ها هنا يؤكد وجود منطقة روحية ، متميزة من الملائم ، والنافع ، والخير ، هذا من ناحية ، ومتميزة من الحق ، من ناحية أخرى . لكن هذه المنطقة ، كما نعلم جيداً ، ليست منطقة الفن ، الذي يعزوه كنت إلى التصور : إنها منطقة نشاط خاص للشعور يسميه باسم الحكم أو بتعبير أدق : الحكم الجمالي . واللحظتان الأخريان تعطيان نوعاً من التعريف لهذه المنطقة : « الجميل هو ما له شكل الغائية بدون امتثال غاية » ؛ « الجميل موضوع للذة كلية » . فما هي هذه المنطقة السرّية ؟ وما هي هذه اللذة التي نعانيها في الألوان والألحان المحضة ، وفي الأزهار ، وحتى في الجمال اللاصق (أي في الفنون) حين

(١) B. Croce : Aesthetic, english transl. by D. Oinslie, p. 280. London, 2d ed. 1953, 1967.

أنغض النظر عن التصور اللاصق به ؟ وجوابنا : لا يوجد مثل هذه المنطقة ؛ إنها غير موجودة ، والأمثلة المفرقة شواهد إما على اللذة بعامة ، أو على وقائع التعبير الفنيّ ، وكنت ، الذي ينقد الحسيّين والعقليين بشدّة ، لا يبدي نفس هذه القسوة تجاه الموقف الأفلاطوني المحدث الذي لاحظنا بعثه وإحياءه في القرن الثامن عشر . وكان لفنكلمن تأثير قوي على عقل كنت . وإنا لنجده في إحدى محاضراته يضع تمييزاً غريباً بين الشكل والمادة : في الموسيقى : اللحن هو المادة ، والانسجام هو الشكل ؛ وفي الزهرة : الرائحة هي المادة ، والهيئة Gestalt هي الشكل Form »[1] .

ولكن ملاحظات كروتشه هذه لا تقوم على أساس :

١ — فمن ذا الذي يستطيع أن يقيم الجمال على أساس المصلحة ، أو المنفعة ، أو الخير ، أو الحق ؟

وإلاّ ، فأين المصلحة أو المنفعة أو الخير في البحر الهائج بالأعاصير العامّة تحت رعود وبروق ؟ لكن هذا منظر جميل من غير شك . وأين المصلحة أو المنفعة أو الخير في الأزهار عديمة الرائحة لكنها جميلة المنظر ، وفي الموسيقى المحضة أي الخالية من الكلام كما في السمفونيات التسع (ما عدا بعض حركات السمفونية التاسعة) لبيتهوفن ، أو رباعيات الكمان له أيضاً ، أو قطع البيانو التي وضعها — شوپان ؟ وأين هذه المعاني الثلاثة في كاتدرائية شارتر ، أو جامع السلطان حسن ، أو مسجد الكتبية في مراكش ، أو بهو السباع في قرطبة ، و الاهرام في الجيزة ؟

وأين الحق في مسرحيات سوفقليس وأرسطوفان وشكسبير وراسين وهوجو وموسيه ؟ وأين الحق في الملاحم أو القصص « كإلياذة » هوميروس ، و « إنياذة » فرجيل ، و« الكوميديا الإلهية » لدانتي و « دون كيخوته » لثربانتس

---

(١) كروتشه ، الكتاب نفسه ، ص ٢٨٠

و « فاوست » لجيته ، و « أنا كرنينا » لتولستوي ؟

٢ ــ وإذا كان كنت يميز بين الجميل من ناحية وبين النافع والخير والحق من ناحية أخرى ، فهل معنى هذا التمييز أنه يقول بوجود منطقة أخرى خيالية لا وجود لها ؟ من أين لكروتشه أن يستنتج هذه النتيجة من كلام كنت ، ولم يرد في الشواهد التي يسوقها وفي دراسته للفنون (§ § ٤٤ ــ ٤٦ في « نقد ملكة الحكم ») ما يمكن أن يستنتج منه هذا المعنى ؟ إنه يسوق شواهده دائماً من الفنون والرسوم المجرّدة والأزهار الخ ــ فهل هذه ــ تنتسب إلى مملكة سرّية خاصة ؟!

٣ ــ وما الغرابة في تمييز كنت بين المادة والشكل في الأشياء الجميلة ؟ ومع ذلك فإن كنت يؤكد أن الجمال يقوم في الشكل أساساً .

وربما كان الأمر المثير للجدل حقاً في آراء كنت في الجمال هذه هو اشتراطه أن يكون الجميل موضوع رضا كلي أو عام ، بمعنى أن يشترك الناس في الرضا عنه بوصفه جميلاً . إذ من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يتفق جميع الناس على الرضا بجمال شيء معين ، بل ولا الغالبية العظمى ، ذلك لإن إدراك الجمال يتوقف على عناصر ذاتية لا يمكن أن تكون بنفس المستوى ولا في مستوى متقارب بين الناس : جميعهم أو غالبيتهم أو حتى مجموعة كبيرة منهم ؛ وهذه العناصر هي إما طبيعية في عقل الشخص ، أو مكتسبة بالبيئة ، أو التربية ، أو الثقافة ، أو المستوى الحضاري ، الخ .

ولهذا كان على كنت ألا يطالب بالكلية في الأحكام المتعلقة بالجمال . لكنه لما كان متأثراً بمذهبه العام فإنه أراد في « نقد ملكة الحكم » أن يكتشف مبادىء عامة قَبْلية أو شبه قَبْلية للجمال، تناظر تلك التي وجدها للحساسية والذهن والعقل النظري في « نقد العقل المحض » ، وللارادة في « نقد العقل العملي » . وربما ساقه إلى ذلك أيضاً أنه أراد وضع « علم » للجمال ، والعلم كما قال أرسطو لا يكون إلاّ بما هو كلي ، أما الجزئي فليس من شأن « العلم » ،

بل من شأن التاريخ مثلاً . لكن هذا كله يتعلق بمشكلة أعم وهي : هل يمكن قيام « علم » موضوعُه هو : الجميل ؟

على كل حالٍ ، يرى كنت أن الرضا بالجميل ينبغي ألا يكون أمراً شخصياً، يتوقف على الذات. « وعليه-المرء- أن يعتبر أن الرضا قائم على أساس شيء يمكن أن يفترض وجوده في كل إنسانٍ آخر. وتبعاً لذلك يجب عليه أن يعتقد أن له الحق في أن ينسب إلى كل إنسانٍ رضا مشابهاً . وسيتحدث إذن عن الجميل ، كما لو كان الجمال صفة Beschaffenheit للشيء ، لو كان الحكم منطقياً (ويكوّن معرفة به بواسطة تصورات الشيء) ، بينما الحكم ليس إلاّ جمالياً ولا يحتوي إلا على علاقة بين امتثال الموضوع وبين الذات ؛ ذلك لأن الحكم الجمالي يشبه الحكم المنطقي في كون أن من الممكن افتراضه صادقاً بالنسبة إلى الجميع . ومع ذلك فإن هذا العموم (أو الكلية) Allgemeniheit لا يمكن أن ينشأ عن تصورات ، إذ لا يوجد انتقال من التصورات إلى الشعور باللذة أو بالألم ... وينتج عن هذا أن ادعاء امتلاك قيمة عند الجميع يجب أن يُرْبَط بحكم الذوق ، وبالشعور بالخلو من كل مصلحة ، دون أن يتوقف هذا الادعاء على عموم (كلية) مؤسّسٍ موضوعياً ؛ وبعبارة أخرى ، إن إدعاء عموم ذاتي يجب أن يُرْبَط بحكم الذوق »[1] .

مقارنة بين الجميل والملائم والخير

إذاً يتصف الحكم بالجمال بأنه كلّي، عامّ . فلو قارناه بالملائم ، وبالخير ، لوجدنا أولاً فيما يتصل بالملائم أن الملائم شخصي ، فرديّ ، أي بعكس الجميل . ولهذا فإن الذي يقول : « خمر جزر الكناريا ملائم » — يسلّم عن طيب خاطر لمن يصحح له قوله ويقول له : قل إنه ملائم لي . والأمر

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٦ ط ١ ص ١٨ = ص ٥٦ من الترجمة الفرنسية .

هكذا ليس فقط بالنسبة إلى الذوق باللسان وبالحلق ، بل وأيضاً بالنسبة إلى كل ما هو ملائم للعين وللأذن : فاللون البنفسجي مريح وجذاب عند هذا الشخص ، وميت ومنطفىء عند ذلك الشخص الآخر . وهذا يحب صوت آلات النفخ ، وذلك يحب الآلات الوترية . ومن الحماقة والجنون أن يحاول المرء في هذا المجال مدعياً خطأ حكم الغير ، المختلف عن حكمه هو وكأنه مضاد له من حيث المنطق . ولهذا فإن المبدأ الذي يقول : « لكل إنسانٍ ذوقُه » — هو مبدأ صالح لما هو ملائم .

« والأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالجميل . فسيكون من المضحك أن يأتي إنسان ، يتوهم أن لديه ذوقاً ، ويفكّر في أن يبرهن على ذلك قائلاً : إن هذا الموضوع (البناء الذي نراه ، الثوب الذي يلبسه هذا ، الكونسير الذي نسمعه ، القصيدة التي تنشد لنا لتقديرها) جميل بالنسبة إليّ . لأنه لا يحق له أن يسمى جميلاً ما لا يلذّ إلا نفسه . فكثير من الأشياء يمكن أن يكون لها سحر وارتياح لديه ؛ لكن لا يهتم بهذا أحد ، لكن حين يقول عن شيء إنه جميل ، فإنه يعزو إلى الآخرين نفس الرضا ؛ إنه لا يحكم لنفسه فقط ، بل وأيضاً للغير ، ويتكلم حينئذ عن الجمال كما لو كان خاصيّة للأشياء . ولهذا يقول : الشيء جميل ، وفي حكمه يعبر عن رضاه ، ويطالب الآخرين بالانضمام إليه في هذا الحكم ، بل هو لا يفكر في مواقفهم لأنه شاهد مراراً أن حكمهم يتفق مع حكمه . وهو يلومهم إذا حكموا بغير ذلك وينكر أن لهم ذوقاً ، وإن كانوا بحسب مقتضياته ذوي ذوق ؛ وهكذا يمكن أن يقال : « لكل إنسان ذوقه » . ويكون معنى هذا : الذوق لا يوجد ؛ ولا يوجد حكم جمالي يمكن عن حق أن يدّعي موافقة الكل عليه »[1] .

صحيح أنه بالنسبة إلى الملائم قد يقال عنه إنه يوافق ذوق الجميع ، ونقول عن شخص يحسن تسلية ضيوفه إن عنده ذوقاً ؛ لكن العموم هنا نسبي ،

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٧ ط ١٩ — ٢٠ = ص ٥٦ — ٥٧ من الترجمة الفرنسية .

يخضع لقواعد تجريبية شائعة ، لا لقواعد كلية مثل تلك التي يلتزم بها حكم الذوق .

وكلية الرضا لا تمثّل إلاّ ذاتياً في حكم الذوق ، وهذه خاصية له .

والذوق بالنسبة إلى الملائم يمكن أن يسمّى ذوق حواس ، أما الذوق بالنسبة إلى الجميل فيسمّى ذوق تأمل Reflexionsgeschmack ، لأن الأول يتعلق بأحكام شخصية Privaturteile ، والثاني بأحكام كلية (Publike) gemeingültige Urteile

والكلية التي لا تقوم على تصورات الموضوع ليست كلية منطقية ، بل جمالية ، أعني أنها لا تحتوي على أي قدر موضوعي من الحكم ، بل فقط على قدر ذاتي ، ولهذا يحسن أن تسمى « ذات قيمة عامة » Gemeingültigkeit إذ تشير — بالنسبة إلى كل ذات — إلى علاقة امتثال بالشعور باللذة أو الألم ، لا علاقة بملكة المعرفة . وكل حكم موضوعي ذي قيمة كلية هو دائماً ذاتي ، بمعنى أنه حين تكون للحكم قيمة بالنسبة إلى كل ما هو مندرج تحت تصوّر معين ، فإنه يملك أيضا قيمة بالنسبة إلى كل أولئك الذين يمثلون موضوعاً بواسطة هذا التصور .

لكن لا يمكن الاستدلال من الكلية الذاتية على الكلية المنطقية . ولهذا فإن الكلية الجمالية يجب أن تكون من نوع خاص ، لأنها لا تربط صنعة الجمال بتصور الموضوع معتبراً في مجاله المنطقي ، ولكنها مع ذلك تمتد بالوصف إلى مجال كل الذوات التي تحكم .

أما من حيث الكم في الأحكام ، فإن كل أحكام الذوق شخصية einzelna ، لأنه ما دام يجب عليّ أن أرد الشيء إلى شعوري باللذة أو بالألم ، وليس بواسطة تصورات ، فإن هذه الأحكام لا يمكن أن يكون لها كم الأحكام الموضوعية ذات القيمة الكلية . أما إذا حوّل الامتثال الشخصي للشيء الخاص بحكم الذوق إلى تصور ، وذلك بالمقارنة وفقاً للظروف التي تحدد هذا

الحكم ، فإنه يمكن أن ينتج عن ذلك حكم منطقي كلي . فمثلاً : هذه الوردة التي أراها : أقرر أنها جميلة بواسطة حكم ذوق . لكن لو كان حكمي صادراً على أساس المقارنة بين عدة ورود ، فإن الحكم يمكن أن يعد حكماً منطقياً مؤسساً على حكم جمالي . أما الحكم التالي : الوردة ملائمة للشم ، فهو حكم جمالي وشخصي من غير شك ؛ لكنه ليس حكم ذوق ، إنه حكم متوقف على الحواس . ذلك أن حكم الذوق يشمل كمية جمالية من الكلية ، أي من القيمة بالنسبة إلى كل أحد ، لا يمكن أن نجدها في الحكم المتعلق بالملائم . والأحكام المتعلقة بالخير هي وحدها ذات الكلية المنطقية ، لأنها ذات قيمة بالنسبة إلى الموضوع ، من حيث إنها معرفة بهذا ، وبالتالي هي صالحة للجميع .

* * *

وهنا يطرح كنت السؤال التالي : هل مسالة معرفة ما إذا كان في حكم الذوق الشعور باللذة يسبق اعتبار الموضوع ، أو الأمر بالعكس .؟

ويرى أن في حل هذه المشكلة مفتاحاً لنقد الذوق ، ولهذا فإنها تستحق كل اهتمام .

والحل عنده هو أن الحكم الذاتي الجمالي على الموضوع يسبق اللذة المتعلقة بالموضوع ، وهو الأساس في اللذة الصادرة عن انسجام ملكات المعرفة .

٤

العلاقة بين أحكام الذوق وبين الغائية

فلنبحث الآن في العلاقة بين الغائية وبين أحكام الذوق :

« لو أردنا أن نحدد الغاية تبعاً لتعيّناتها المتعالية (دون افتراض شيء تجريبي ، مثل الشعور باللذة) ، لقلنا إن موضوع التصور غاية ، بالقدر الذي

به التصور سبب لها ، وعلّية التصور بالنسبة إلى موضوعها هو الغائية . فنحن نتصور الغاية حين نفكر ليس فقط في معرفة الموضوع ، بل وأيضاً في الموضوع نفسه (شكله أو وجوده) من حيث هو أثرٌ ممكن فقط بواسطة تصور المعلول نفسه . وحينئذ يكون تصور المعلول هو المبدأ المحدِّد لعلّته ، ويسبقها . والشعور بعلّية امتثال للحفاظ على الذات في نفس الحالة ، يمكن أن يعبّر ها هنا بوجه عام عما نسميه باللذة ؛ وعلى العكس ، الألم هو الامتثال الذي يحتوي على السبب المحدِّد لتحويل حالة الامتثالات إلى ضدها ، بصرفها عن وجهتها أو استبعادها » [1] .

والأساس في حكم الذوق هو شكل غائية الموضوع أو كيفية امتثاله . ذلك أن كل غاية تنطوي على مصلحة بوصفها مبدءاً محدِّداً للحكم على موضوع اللذة . ولهذا لا يمكن أية غاية ذاتية أن تكون الأساس في حكم الذوق .

« وكل مصلحة تفسد حكم الذوق وتنتزع منه نزاهته ، خصوصاً حين لا يضع الغائية قبل الشعور باللذة ، وكذلك مصلحة العقل ، لكنه يقيم الغائية على المصلحة ؛ وتلك هي الحال دائماً في الحكم الجمالي على شيء من حيث إنه يلذّ أو يؤلم . ولهذا فإن الأحكام التي من هذا القبيل إما أنها لا يمكن أن تدّعي أي رضا مقبول قبولاً كلياً ، وإما أنها تكون أقل قدرة على ذلك بقدر ما يكون في الدواعي المحدِّدة للذوق من احساسات من هذا الجنس . والذوق يظل دائماً ساذجاً ، حين يكون في حاجة إلى مزيج من الاغراءات Reize والانفعالات للإرضاء ؛ وبقدر أكبر حين يجعل من ذلك معياراً لموافقته ... وحكم الذوق الذي لا يكون للإغراء والانفعال أيّ تأثير عليه (وإن كان يمكن ربطهما بالرضا الناشىء عن الجمال) ، والذي يكون مبدؤه المحدِّد هو غائية الشكل ، هو حكم ذوق محض » [2] .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ١٠ ط ١ ص ٣٢ – ٣٣ = ص ٦٣ من الترجمة الفرنسية .

(٢) كنت : « نقد ملكة الحكم » ١٣ط١ ص٣٧–٣٨ = ص٦٥–٦٦من الترجمةالفرنسية .

والخلاصة هي أن الحكم المحض للذوق مستقل عن الإغراء والانفعال ، ولا يختلط به أيّ رضا تجريبي محض .

وهنا قد يعترض بأن الاغراء ليس فقط عنصراً ضرورياً في الجمال ، بل هو أيضاً شيء كافٍ بنفسه لأن يوصف بأنه جميل . فكثير من الناس يصفون بالجمال : مجرد لون ، مثل خضرة العشب ، أو مجرد صوت ، مثل صوت كمان . لكن اللون والصوت مبدؤهما هو مادة الامتثالات ، أي الاحساس ، ولهذا لا يستحقان إلا الوصف بأنهما ملائمان ، لا أنهما جميلان . ويلاحظ كذلك أن احساسات اللون والصوت لا تعد جميلة بحقّ إلاّ بقدر ما تكون محضة ، وهذا أمر لا يتعلق إلاّ بالشكل ، وهو الأمر الذي يمكن أن يوصل كلياً بيقين في هذه الامتثالات . وإذا قلنا مع أويلر (١٧٠٧ — ١٧٨٣) إن الألوان هي مجرد ذبذبات pulsus للأثير تتوالى على فترات متساوية ، وان الأصوات هي ذبذبات منتظمة للهواء المحرّك ، وان النفس لا تدرك فقط بالحس تأثير الألوان والأصوات على نشاط العضو ، بل تدرك أيضاً بالتامل العمَل المنتظم للانطباعات ، فإن الألوان والأصوات ليست إحساسات محضة : بل تحديد شكلي لوحدة كثرة من الاحساسات ويمكن أن تعد من الأشياء الجميلة حينئذ . وهكذا فإن الألوان البسيطة تعتبر جميلةً بالقدر الذي تكون به محضة ؛ أما الألوان الممزوجة المركبة فليست لها هذه الميزة ، لأنها لما كانت غير بسيطة ، فليس لدينا أي قياس لتقدير هل ينبغي أن نعدّها محضة أو غير محضة .

ومن الخطأ الشائع البالغ الضرر للذوق أن نقول إن الجمال المنسوب إلى الشيء بسبب شكله يمكن أن يزداد بالإغراء . ذلك لأنه يُضر بحكم الذوق إذا ما جلب الانتباه إليه فصار مبدءاً لتقدير الجمال . ولهذا ينبغي ألاّ ندخل الإغراء في تقديرنا للجمال إلا بتحفظ ، وفقط حين يكون الذوق لا يزال ضعيفاً غير محنّك ، وبالقدر الذي به لا يضر بجمال الشكل . وفي التصوير

والنحت والفنون التجسيمية ، والمعمار ، وفن البساتين فإن الرسم dessin, Zeichnung هو الجوهري، لأنه يقوم على الشكل ، والشكل هو الشرط الأساسي .

وكل شكل لموضوعات الحواس هو إما هيئة Gestalt أو لعب Spiel ، وفي هذه الحالة الأخيرة هو إما لعب أشكال (في المكان : المحاكاة mimique والرقص) أو مجرد لعب احساسات (في الزمان) .

وحكم الذوق مستقل تماماً عن تصور الكمال :

ذلك لأن الغائية الموضوعية هي إما غائية خارجية : « المنفعة » ، أو غائية باطنة : الكمال . ويتجلى مما سبق أن الرضا (أو اللذة) الناشيء عن موضوع وبموجبه نسميه جميلاً ، لا يمكن أن يقوم على امتثال منفعته : ولو كان الأمر كذلك فلن يكون الرضا مباشراً ، وهذا هو الشرط الجوهري للحكم على الجمال . أما الكمال فأكثر قرباً من معنى الجمال ، ولهذا فإن بعض الفلاسفة المشاهير اعتبروا الجمال والكمال شيئاً واحداً ، مضيفين مع ذلك قولهم : إذا فكّر في الكمال بشكل مشوّش . وإنه لمن الأهمية بمكانٍ في نقد الذوق أن نحدّد هل يمكن الجمال أن ينحلّ بالفعل إلى فكرة الكمال .

إن الكمال يتوقف على الغائية ، بينما الجمال لا يراعى فيه الغائية . ولهذا فإن تصور الجمال يختلف عن تصور الكمال .

٥
المثل الأعلى للجمال

الجمال نوعان : جمال حرّ ، وجمال لاصق . والأول لا يفترض أي تصور لما يجب أن يكون عليه الشيء ؛ والثاني يفترض مثل هذا التصور : وكمال الشيء وفقاً له . والجمال الذي من النوع الأول يسمى جمال هذا الشيء أو ذاك ؛ والجمال الآخر ، من حيث إنه يتوقف على تصوّر (جمال مشروط)

توصف به الأشياء المندرجة تحت غاية معلومة .

فالأزهار ذوات جمال حرّ طبيعي . فما يجب أن تكون عليه الزهرة أمر لا يعرفه سوى علماء النبات . ولهذا فإن الحكم بأن الزهرة جميلة لا يستند إلى غائية باطنة على أساسها نصف الزهرة بأنها جميلة. وكثير من الطيور (الببغاء، الكولبرى ، عصفور الجنة) ، وكثير من المحارات البحرية جميلة في ذاتها ، دون اعتبار لأية غاية ، إنها تسرنا لذاتها . والرسوم اليونانية ، والتوريقات الخاصة بالاطارات أو على الورق المزوّق — لا تعني شيئاً في ذاتها ، ولا تمثل شيئاً ، بل هي ذات جمال حر . ويمكن أن ندرج في هذا الباب كل ما يسمى في الموسيقى : ارتجال (دون موضوع) ، بل وكل الموسيقى الخالية من الكلام .

وفي الحكم على الجمال الحرّ (أي وفقاً للشكل فقط) يكون حكم الذوق حكماً محضاً ، فلا نفترض فكرة غاية ما تؤديها عناصر الشيء المعطى .

أما جمال الإنسان ، والفرس ، والبناء (كنيسة ، قصر ، دار صناعة) فإنه يفترض تصوّر غاية ، تحدّد ما ينبغي أن يكون عليه الشيء ، وبالتالي تصور كماله : فنحن هنا بإزاء جمال لاصق **Pulchritudo adhaereus** .

والمتعة الناشئة عن التنوع في شيء بالنسبة إلى غايته الباطنة متعة قائمة على تصور ؛ والمتعة الناشئة عن الجمال لا تفترض أي تصور ، وترتبط مباشرة بامتثال الشيء المعطى .

ولا توجد قاعدة موضوعية يحدد بها الذوق ما هو جميل استناداً إلى تصور ، لأن كل حكم صادر عن هذا المصدر هو حكم جمالي ، أي أن مبدأه المحدِّد هو شعور الذات ، لا تصور الموضوع . ومن العبث البحث عن مبدإ للذوق يوضح بواسطة تصورات معيّنة المعيار الكلي للجميل، لأن ما نبحث عنه حينئذ أمرٌ مستحيل ومتناقض في ذاته . وإجماع الناس في كل الأزمنة والأمكنة على شعور تجاه تصور بعض الموضوعات — هو معيار

تجريبي ، وهذا معيار ضعيف لا يكاد يغني لافتراض أن الذوق أصله مبدأ مستسرّ ومشترك بين الناس .

وهذا هو السبب في اعتبار بعض منتجات الذوق نموذجية ؛ ولا يقصد من ذلك أن الذوق يمكن أن يكتسب بالمحاكاة ، ذلك أن الذوق ملكة شخصية . « ذلك أن من يحاك نموذجاً يكشف حقاً عن مهارة إذا ما تيسّر له ذلك ، لكنه لا يكشف عن ذوق إلا إذا استطاع هو نفسه أن يحكم على هذا النموذج . وينتج عن هذا أن النموذج الأعلى Urbild للجمال هو مجرد « فكرة[1] » Idee يجب على كل واحد أن ينتجها في ذاته ووفقاً لها يجب عليه أن يحكم على كل ما هو موضوع للذوق ، وكل ما هو نموذج لحكم الذوق ، بل وذوق كل إنسان . « والفكرة » Idee معناها الصحيح هو : التصور العقلي ، والمثالي Ideal هو : امتثال كائن وحيد من حيث أنه مطابق « لفكرة ». ولهذا فإن هذا النموذج الأول للذوق ، والذي يقوم على « الفكرة » المعيّنة التي يعطينا إياها العقل عما هو حدّ أقصى ، والذي لا يمكن أن يُمثّل بتصورات ، بل فقط في عَرْض Darstellung خاص ، يمكن على نحو أصحّ أن يسمى : المثل الأعلى للجمال ؛ ولئن كنا لا نملكه ، فإننا نسعى إلى إيجاده فنيا . بيد أنه لن يكون مع ذلك غير مثل أعلى للخيال ، لأنه لا يقوم على تصوّرات ، بل على عَرْض ؛ والخيال هو ملكة العَرْض das Vermögen der Darstellung[2] ».

« ويحسن بنا أن نلاحظ أن الجمال الذي ينبغي أن نبحث له عن مَثَلٍ أعلى يجب ألا يكون غامضاً ، وإنما يجب أن يكون جمالاً محدداً بمفهوم غائية موضوعية ، وبالتالي لا ينتسب إلى موضوع حكم ذوق محض ، وإنما ينتسب إلى حكم ذوقٍ متعقل جزئياً . وبعبارة أخرى ، إن « فكرة » العقل وفقاً لتصورات محددة ، التي تحدد قبلياً الغاية التي يقوم عليها الإمكان الباطن للموضوع ،

---

(١) « الفكرة » Idee : بالمعنى الأفلاطوني للمثال أو الصورة .

(٢) كنت : « نقد ملكة الحكم » ١٧ ط ١ ص ٥٣ — ٥٤ = ص ٧٣ من الترجمة الفرنسية .

يجب أن تكون الأساس في كل نوع من مبادىء الحكم حيث يجب أن يكون للمثل الأعلى مكانه . فالمثل الأعلى لأزهار جميلة ، أو لأثاثات جميلة ، أو لمنظر جميل — هو أمرٌ لا يمكن التفكير فيه . كذلك لا يمكن أن نمتثل مثلاً أعلى إذا تعلّق الأمر بجمالٍ متوقف على غاية معيّنة ، مثال ذلك : المثل الأعلى لمسكن جميل ، لشجرة جميلة ، لبستان جميل ، الخ . ولا شك أن السبب في ذلك هو أن الغايات ليست محددة تحديداً كافياً بواسطة تصوّراتها ، وأن الغائية لها من الحرية بقدر ما للمجال الغامض . وماله وحده في ذاته غاية وجوده ، وهو الإنسان ، والذي يمكن أن يحدد بنفسه غاياته بواسطة العقل ، أو حين يجب عليه أن يستخلصها من الادراك الخارجي يمكنه أن يجمعها إلى غايات جوهرية وكلية وأن يحكم جمالياً على هذا الاتفاق : نقول إذن إن هذا الكائن ، الذي هو الإنسان ، هو وحده من بين الأشياء في الدنيا ، القادر على مثل أعلى للجمال ؛ كما أنه في شخصه بوصفه ذكاءً (عقلاً) الإنسانية قادرة على مثل أعلى للكمال » [1] .

ولهذا الغرض لا بد من أمرين : فكرة المعيار Normalidee ، وهي عيان مفرد يمثل معياراً نموذجياً للحكم على الإنسان ؛ والثاني : فكرة العقل Vernunftidee التي تصنع من غايات للإنسانية مبدءاً لحكمٍ على هيئته Gestalt . وفكرة المعيار يجب أن تستخلص من التجربة العناصر الخاصة بشكل الحيوان الذي من نوع خاص . لكن أعلى غايته في تركيب الشكل (الهيئة) التي تصلح أن تكون معياراً عاماً للتأمل الجمالي لكل فرد من أفراد هذا النوع ، النمط الذي كأنه وضع في الأساس بنوع من صناعة الطبيعة ويوافق النوع في مجموعه ، لا هذا الفرد أو ذاك ، هذا ما لا يوجد إلاّ في « فكرة » مَنْ يحكم ، لكنه يمكن أن يمثل بوصفه « فكرة » جمالية ، مع نِسَبه ، في صورة نموذجية .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ١٧ ط ص ٥٤ = ص ٧٤ من الترجمة الفرنسية .

فالخيال يتخذ من آلاف من الأشخاص البالغين صورة مشتركة هي الصورة الوسطى ، لأنها وسط بين طرفي الافراط والتفريط مثلاً في الطول ، وتكون هي القوام المناسب للرجل الجميل ؛ ثم في شكل الأنف ، ثم في العضلات ، الخ — ومن هذا يتكون شكل الفكرة المعيارية للرجل الجميل في بلد معين ، تمت فيه هذه المقارنة بين الناس . ولهذا فإن الفكرة المعيارية عند الزنجي تختلف بالضرورة عن فكرة الرجل الأبيض فيما يتعلق بالشكل ، والصيني فكرته المعيارية مختلفة عن فكرة الاوربي . والأمر هكذا أيضاً بالنسبة إلى نموذج فرَس جميل أو كلب جميل (من نوع معين) .

وهنا يؤكد كنت أن فكرة المعيار هذه ليست مستمدة من النِّسَب المستخلصة من التجربة من حيث هي قواعد محدّدة ؛ بل بالعكس هي التي تجعل قواعد الحكم ممكنة . إنها بالنسبة إلى كل نوع الصورة القائمة das schwebende Bild بين العيانات الفردية للأفراد ؛ وقد اختارتها الطبيعة بوصفها نموذجاً أولياً لانتاجها في نوعٍ واحد ، لكن يبدو أنها لم تحققها في فرد واحد على الوجه الكامل . وهذه الصورة ليست النموذج الأولي التام للجمال في هذا النوع ؛ إنما هي الشكل الذي يكوّن الشرط الذي لا غنى عنه لكل جمال ، وبالتالي تمثل الدقة أو الصدق Richtigkeit في تمثيل النوع .

والخلاصة أن كنت يرى أن الكامل عقلي ، بينما الجميل ليس عقلياً بل شعورياً : فنحن إما ننجذب إلى الشيء أو ننفر منه . والكامل هو المطابق للتصور . أما الجميل فهو مضادٌّ للتصور : إن الجمال يقوم في شيء غامض ، ليس في الكامل . وما هو عقلي في الكامل ينفر منه الجميل ؛ والحكم الغائي عقلي ، أما الحكم الجمالي فهو حكم ذوق يعمِّم اللذة . والكامل استاتيكي ، وبالتالي خالٍ من الحياة ؛ أما الجميل فهو ديناميكي ، ولهذا ينبض بالحياة .

تحليلات السامي

١
الجميل والسامي

التمييز بين الجميل والسامي — قديم : فقد وصلنا كتاب بعنوان « في السامي » ، ينسب إلى لونجينوس (ولد حوالي سنة ٢١٣ م ، وأعدم في سنة ٢٧٣ ميلادية ؛ ولكن الباحثين يرجحون أنه ألّف في القرن الأول بعد الميلاد ، ويعد من أعظم روائع كتب النقد الأدبي [١] .

وقد عرّف صاحب هذا الكتاب السموّ بأنه « صورة عظمة النفس » (ف ٩ ص ١٥) . ذلك أن الطبيعة لم تقصد إلى ان تجعل منا ، نحن أبناءها ، كائنات خسيسة؛ وإنما أشاعت الحياة في الكون على نحو يجعلنا ننشد الأفعال الجليلة ، ونشتاق إلى ما هو عظيم وإلهي . ونحن إذا أحطنا بدائرة الحياة ،

---

(١) نشرة مع شرح وترجمة انجليزية و . ريس روبرتس W. Rhys Roberts سنة ١٩٠٣ ؛ وله ترجمة أخرى إلى الانجليزية قام بها H. L. Havell مع مقدمة جيدة كتبها A. Lang في مجموعة Everyman's Library . وإلى هذه الأخيرة نشير ها هنا .

لوجدنا أن الكون حافل بما هو جميل ورائع وأنيق . « ولهذا تدعونا الطبيعة إلى الإعجاب ، لا بصفاء جدول صغير ومنفعة ، بل بالنيل ، والدانوب ، والراين ، وما وراء كل المحيطات » (ف ١٠٥ ، ص ٦٨) . و « السامي يرفع الكاتب إلى مقربة من الروح العظمى للألوهية » (ف ٣٦ ، ص ٦٩) . ويعرّف السامي بأنه : « ما هو حافل بالايحاء ، وما يصعب ، بل يستحيل : صرف الانتباه عنه ، وما يبقى في الذاكرة قوياً ولمدة طويلة » (ف ٧ ، ص ١٢) .

وفي العصر الحديث ، جاء بيرك Edmund Burke (١٧٢٩ — ١٧٩٧) فتأثر بآراء لونجينوس ووضع كتاباً بعنوان : « بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن السامي والجميل » (سنة ١٧٥٧ ، ط ٢ لندن سنة ١٧٥٩) ، أصبح من بعده التمييز بين السامي والجميل ذا أهمية بالغة في نظريات علم الجمال . أما الجمال الحسّي فيجب أن يتوافر فيه — في نظر بيرك — الصفات الطبيعية التالية : « أولاً : الصِّغَر النسبي ، ثانياً : ملاسة السطح ؛ ثالثاً : التنوّع في ترتيب الأجزاء ، رابعاً : ألا يكون في الشيء زوايا ، بل تندمج الخطوط بعضها في بعض ، خامساً : تركيب في غاية اللطافة لا يكشف عن أية علامة على العنف ؛ سادساً : التلوين الحيّ دون بهر أو خشونة ؛ سابعاً : إذا كان اللون صارخاً ، فيجب أن يكون مختلفاً عن الخلفية »[1] .

ويرى في السامي الصفات التالية : عدم الشكل ، القوة ، ضخامة الحجم . ولا مانع عنده من أن يرى السامي في القبيح (الكتاب نفسه ، القسم ٢١) .

ثم جاء كنت ففصّل القول في السامي والجميل في كتابين :

---

(١) ادموند بيرك : « بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن السامي والجميل » القسم الثالث ، البند ١٨ .

الأول : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والسامي » ، كينجسبرج ، سنة ١٧٦٤ .

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg, bey Johann Jacob Kanter, 1764

والثاني : « نقد ملكة الحكم » الطبعة الأولى سنة ١٧٩٠ ص ٧٣ — ١٢٩ .

٢

موضوعات الشعور بالسامي والجميل

وفي الكتاب الأول منهما يستقصي القول في الشعور بالجميل والسامي.

فيبدأ بالكلام عن الموضوعات الخاصة بكل واحد من هذين الشعورين . ويقرر أولاً أن « الانفعال الناشيء عن كليهما ملائم لذيذ، ولكن على نحوين مختلفين كل الاختلاف . فرؤية جبل ترتفع قمته فوق السحاب ، ووصف عاصفة هوجاء ، أو وصف ملكوت الجحيم عند ملتون Milton ، تثير هذه كلها الشعور باللذة ، لكن مع قشعريرة ؛ وبالعكس منظر السهوب الحافلة بالأزهار ، والأودية ذوات الجداول الحلزونية ، أو وصف هوميروس لنطاق فينوس تحدث شعوراً لذيذاً ، ولكنه مَرِح بسّام . ولكي يحدث انطباع أولهما أثره بقوة متناسبة ، فلا بد أن يكون لدينا شعور بالسامي ، ولكي نستمتع بالثاني استمتاعاً صحيحاً لا بد أن يكون لدينا شعور بالجميل . والسنديان السامق والظلال المتوحّدة في غابة مقدسة هي سامية ، أما رياض الأزهار والأيك الواطي والأشجار المشذّبة على هيئة أشكال — فهي جميلة . والليل سام ، والنهار جميل . وأنواع المشاعر التي تنطوي على شعور بالسامي تتحوّل شيئاً فشيئاً — ، بفضل سكون أمسيات الصيف ، حين ينفذ ضوء النجوم المترنح خلال ظلال الليل ويقف القمر المتوحّد في مدى النظر — تتحول

إلى انطباعات عالية : انطباعات بالصداقة ، وبازدراء الدنيا ، وبالسرمدية . والنهار الساطع يبث حماسة نشيطة وشعوراً بالبهجة . إن السامي يهزّ ، بينما الجميل يجذب Das Erhabene rührt, das Schöne reizt ، وسيماء الإنسان الذي يشعر بالسامـي شعوراً كامـلاً – يلوح عليهـا الجِدّ ، وأحياناً التصلب والدهشة. والشعور الحيّ بالجميل يكشف عن نفسه بالصفاء اللامع في العينين ، والابتسام المرتسم (في الشفتين) ، وكثيراً ما يعلن عن نفسه بالمرح الصاخب .

والسامي على أنواع عدة . والشعور به يقرن أحياناً بالقشعريرة أو بالحزن ، وفي بعض الأحيان الأخرى بالاعجاب الهادىء ، وفي أحيان ثالثة يكون مصحوباً بجمالٍ منتشر على مستوى سامٍ . وأود أن أنعت الأول بنعت : السامي المروع – Schreckhafterhabene ، والثاني بنعت : النبيـل Edle ، والثالث بنعت : الفخم Prächtige إن الوحدة العميقة سامية ، لكن على نحوٍ مروِّع . ولهذا فإن القفار الشاسعة العظيمة، مثل صحراء شامو في بلاد التتار ، كانت دائماً مدعاة لإثارة تخيل وجود ظِلالٍ مخيفة وعفاريت Kobolde وأشكال أشباح .

والسامي يجب أن يكون عظيماً في كل وقت ، أما الجميل فيمكن أيضاً أن يكون صغيراً . والسامي يجب أن يكون بسيطاً ، أما الجميل فيمكن أن يُصقَل ويُزَيَّن . والارتفاع العظيم سامٍ مثل العمق العظيم ، بيد أن هذا الأخير مصحوب بالشعور بالفزع ، والأول مصحوب بالشعور بالاعجاب ؛ ولهذا فإن الأخير سام مروع ، والأول يمكن أن يكون نبيلاً edel . ومنظر هرم مصري يهزّ النفس ، كما يروي هاسلكفست Hasselquist ، إلى درجة تفوق كل وصف ، بينما بناؤه بسيط ونبيل einfaltig und edel . وكنيسة القديس بطرس في روما فخمة ، ولأن على هذا المخطط ، العظيم البسيط ، يُنشر الجمال ، مثل الذهب وعمل الموزائيك ، الخ حتّى إن الشعور

بالسامي يؤثر بواسطتها — فإن هذا الشيء (كنيسة القديس بطرس) فخم . ودار الصناعة arsenal يجب أن تكون بسيطة ونبيلة ، وقصر الاقامة Residenzschloss يجب أن يكون فخماً ، أما قصر الترويح فيجب أن يكون جميلاً حافلاً بالزينة .

والمدة الطويلة سامية . فإن كانت في الماضي ، فهي نبيلة ؛ وإذا نظر إليها في المستقبل اللامحدود ، فإن فيها ما يروع . والبناء الموغل في أعماق القِدَم يدعو إلى الاجلال . ووصف هلّر [1] للأبدية يثير قشعريرة رقيقة ، ووصفه للأزلية يثير اعجاباً جامداً » [2] .

وهذه الشواهد التي ساقها كنت كافية لإيضاح التمييز بين ما يثير الشعور بالجمال ، وما يثير الشعور بالسموّ . ومنها يتضح :

١ — أن الأمور التي تثير الشعور بالسموّ تتصف : بالفخامة ، والعظمة ، والجلال ، والوحدة ، وتبعث في النفس نوعاً من الخوف أو الترويع أو القشعريرة ، وتتسم بالبساطة ، وتخلو من التزويق . وبالجملة فإن السامي يهزّ المشاعر .

٢ — وأن ما يوحي بالشعور بالجمال يتصف : باللطافة ، وصغر الحجم ، والتزويق ، ورقة الحاشية ، ويبعث في النفس فرحة ، وابتساماً ، وبهجة ،

---

(١) البرشت هلّر Albrecht Haller (١٧٠٨ — ١٧٧٣) شاعر سويسري في عصر التنوير ، وعالم بالنبات والتشريح وعلم وظايف الأعضاء . وله شعر تعليمي ، وشعر غنائي تغنى فيه بالجمال الطبيعي لبلاده (سويسرة) ؛ وله قصائد في الحكمة . ومن أبرز قصائده قصيدة غرامية بعنوان Doris (١٧٣٠) ومراث في زوجته ؛ وفي أخريات حياته كتب قصصاً ذات مغزى سياسي . وأشهر قصائده القصيرة التعليمية التي عنوانها Die Alpe (سنة ١٧٢٩) .

(٢) كنت : « في الشعور بالجميل والسامي » ط ١ ص ٤ — ٩ .

وإشراقاً . وبالجملة فإن الجميل يجتذب الشعور ، وفيه إغراء ، وانعاش للحيوية .

وفي عرض كنت ها هنا تأثر بما قاله بيرك Burke حين قال في « بحثه في أصل أفكارنا عن السامي والجميل » (سنة ١٧٥٧ ، ق ١ § ٧) : « كل ما من شأنه أن يثير أفكار الألم والخطر ... هو ينبوع للسامي ، أي أنه يحدث أقوى انفعال يمكن النفس أن تنفعل به » . ذلك لأنه على بعض المسافات ومع بعض التعديلات فإن الخطر والألم لذيذان ، كما نشعر بذلك في التجربة اليومية ، فالسرور ها هنا مكافىء للإحساس المصاحب لابعاد الألم والخطر . والسمو يقترن بالخوف ، الناشيء عن الشيء العظيم ، والقوي ، والغامض ، والمدهش . أما الجمال فيقترن باللطافة (صغر الحجم) والنعومة ، والمنحنيات الظريفة ، والرّقة ، والظلال الهادئة ؛ وفيما يتصل بالسمع ، الموسيقى الناعمة هي التي تبعث ذلك الشعور بالغوص ، والارتخاء ، والذوبان ، التي هي من تأثير الجمال (الكتاب نفسه ق ٢ ٢٥) .

والربط بين السامي والمروّع نجده عند دنس[1] Dennis حين يقول : « ليس السامي إلاّ الفكرة العظيمة ، أو الأفكار العظيمة التي تحرك النفس من وضعها العادي بما تثيره من حماسة ... والأفكار التي تحدث الخوف تسهم إسهاماً كبيراً في الإشعار بالسامي ... والأفكار التي تحدث الخوف مصحوبة لا محالة بالاعجاب ، لأن كل ما هو مخيف عظيم في نظر من يشعر نحوه بالخوف ومصحوبة بالمفاجأة ، التي بدونها لا يمكن الخوف أن يبقى ؛ ومصحوبة بالدهشة ، لأن كل شيء مخيف جداً يثير الإعجاب والدهشة . »

---

(١) John Dennis (١٦٥٧ – ١٧٢٤) ناقد انجليزي ، من بين مؤلفاته : « مقال عن عبقرية شيكسبير ومؤلفاته » (سنة ١٧١٢) ، و : « أسس النقد في الشعر » (سنة ١٧٠٤) والاقتباس الوارد هنا عن هذا الكتاب الأخير ص ٣٥٩ ، ٣٦١ .

٤

صفات السامي والجميل في الانسان

وبعد أن ساق كنت هذه الشواهد على الجمال والسموّ في غير الإنسان ، بحث في صفات كليهما في الإنسان بعامة ، فقال :

« العقل سامٍ ، والمزاح جميل . والجسارة سامية وعظيمة ، والمكر صغير لكنه جميل . والاحتياط كما قال كرومويل Cromwell فضيلة العمدة . والصدق والاستقامة بسيط ونبيل ، والفكاهة والتملق الملاطف دقيق وجميل . والدقة Artigkeit جمال الفضيلة . والحماسة في إسداء الخدمة دون منفعة شخصية — شيء نبيل ، والأدب والاحتشام جميلان . والخلال السامية توحي بالاحترام والإجلال ، أما الخلال الجميلة فتوحي بالحب . والناس الذين يتوجه شعورهم خصوصاً إلى الجميل ، ينشدون أصدقاءهم المخلصين الأوفياء الجادين عند المحنة فقط ، أما الرفقاء المازحون المؤدبون المهذبون فيختارونهم للمعاشرة . والمرء يقدّر إنساناً تقديراً أكبر من أن يستطيع حبّه إذ هو يوحي بالإعجاب ، لكنه فوقنا بمراحل شاسعة ، حتى إننا لا نملك الاقتراب منه في ألفة المحبة .

والذين يجمعون في أنفسهم بين كلا الشعورين (الشعور بالجميل والشعور بالسامي) سيجدون أن تأثير السامي أقوى من تأثير الجميل ، لكنه بدون التغيير أو اقترانه بالجميل يشيع في النفس التعب ولا يمكن الاستمتاع بـه طويلاً . والانفعالات الرقيقة التي يرتفع إليها الحديث في جماعة مختارة لا بد لها أن تنساب إلى فكاهة صافية ، والمسرات (وفي طبعة سنة ١٧٧١ : الأصدقاء) الضاحكة تصبح في تقابل جميل مع السحنات الجادة المتأثرة ، وهذا التقابل يجعل كلا النوعين من الانفعال متبادلين . والصداقة تتسم خصوصاً بسمة السامي ، والحب الجنسي فيه سمة الجميل . بيد أن الرقة والاحترام يعطيان هذا الأخير نوعاً من المكانة والسموّ ، بينما الدعابة العابثة والأنس يزيدان من

طابع الجمال في هذا الانفعال . وفي رأيي أن المأساة تفترق عن الملهاة خصوصاً في هذا : أعني أن في الأولى يثور الشعور بالسامي،وفي الثانية الشعور بالجميل. في الأولى تتجلى التضحية العظيمة بالسلامة والراحة ، ويتجلى الحزم الجسور في الأخطار ، والإخلاص الثابت للامتحان . والحب هناك (أي في المأساة) حزين رقيق مملوء بالاحترام ؛ وشقاء الآخرين يحرّك في صدر المشاهد انفعالات التعاطف ، ويجعل القلب الكبير ينبض ويخفق من المحنة الأجنبية عنه . وتسري في نفس المشاهد رعدة رقيقة ، ويحسّ بمكانة طبيعية . أما الملهاة فترتب الدسائس الدقيقة وألوان الاشتباه الرائعة ، وتعرض ماكرين يحسنون التخلص ، وحمقى ينخدعون ، ودعابات وشخصيات مضحكة . والحب فيها ليس حزيناً بل مرح واثق . لكن يمكن في هذه الحالة كما في حالات أخرى أن يمزج بين النبيل والجميل إلى حدّ ما [1] » .

وحتى الرذائل والخطايا الأخلاقية يمكن أن تحمل قسمات من السامي أو الجميل ، أو هكذا تبدو على الأقل للشعور الحِسّي . فغضب المخيفِ سامٍ : مثل غضب أخيلوس في الإلياذة . والبطل عند هوميروس عامة سام مروّع ، بينما هو عند فرجيل نبيل . والانتقام الرهيب بعد الاهانة البالغة يثير وصفه في النفس شعوراً بالارتياع والارتياح . ويروي هنوي Hanway أنه حين هاجم بعض المتآمرين خيمة نادرشاه إبان الليل ، وجُرح عدة جروح ، صاح فيهم وقد استبد به اليأس : الرحمة ! وسأعفو عنكم جميعاً » . فقال له أحدهم وهو يرفع سيفه : « إنك لم تظهر أية رحمة ، ولا تستحق أيضاً أية رحمة ! »

---

(١) كنت : « في الشعور بالجميل والسامي » ط ١ ص ٩ — ١٢ .

(٢) نادر شاه (١٦٨٨ — ١٧٤٧) ملك فارس ، الذي طرد الأفغان من ايران وأعاد طامسب إلى العرش ثم هزمه الترك في سنة ١٧٣١ وسجن طامسب. ثم تولى العرش سنة ١٧٣٠ . ثم حارب الهند واستولى على دلهي وبخارى . ولكنه اغتيل في ٢٠ يونيو سنة ١٧٤٧ .

والحسارة التي يبديها وغد حافلة بالأخطار ، لكنها تهز النفس حين تروى .

وهيئة الأشخاص الذين يثيرون الاعجاب بمظهرهم توحي بهذا الشعور أو ذاك . فالقامة الفارعة توحي بالاحترام ، والقامة القصيرة توحي بالأنس والثقة . وحتى اللون الأسمر والعيون السود أقرب إلى السامي ، أما العيون الزرق واللون الأشقر فأقرب إلى الجميل . وعلوّ السنّ يتفق أكثر مع صفات السامي ، أما الشباب فمع صفات الجميل . وفي الملبس يليق بالسن العالية الألوان الغامقة والبساطة ، أما الشباب فيتلألأ بالملابس الزاهية .

وأعمال العقل والذكاء ، من حيث ان موضوعاتها تنطوي على شعور : يلاحظ فيها هذه الفروق. فالتصور الرياضي لعظمة الكون ، وتصور الميتافيزيقا للأبدية والعناية وخلود النفس ، هذه كلها تحتوي على سموّ ومكانة .

وفي الصفات الأخلاقية لا يكون سامياً إلاّ الفضيلة الحقيقية . وتوجد خصال أخلاقية جميلة ومحبوبة ، ومن حيث هي متفقة مع الفضيلة فإنها تعدّ نبيلة .

أما التلطف والرغبة في الاسترضاء فهما يدخلان في باب ما هو جميل ؛ لكنهما ليسا فضيلتين بالمعنى الصحيح ؛ ذلك لأن الفضيلة الحقيقية هي التي تقوم على مبادىء ، وتمتحن وفقاً لمبادىء كلما كانت أكثر عموماً وكلية ، كانت أكثر سموّاً ونبلاً . « وهذه المبادىء ليست قواعد نظرية ، بل هي الوعي بشعور يحيا في كل صدرٍ انساني ويمتد إلى أبعد كثيراً من أسباب التعاطف والاسترضاء . وأعتقد أنني ألخص كل هذا بقولي : إنه الشعور بجمال ومكانة الطبيعة الإنسانية . والأول هو أساس الرضا العام ، والثاني أساس الاحترام العام ، وإذا بلغ هذا الشعور أعلى تمامه في قلب إنساني ، فإن هذا الإنسان سيحب نفسه ويقدّرها ، لكن فقط بالقدر الذي يكون به واحداً من الكل ، يمتد إليه شعوره النبيل المنتشر »[1] .

---

(١) كنت : « في الشعور بالجميل والسامي » ط ١ ص ٢٣ .

ولو نظرنا الآن في الأمزجة ، وأيها أقرب إلى السامي وأيها أقرب إلى الجميل ، لوجدنا :

أ) أن الدموى أقرب إلى الجميل ؛

ب) والصفراوي أقرب إلى ذلك النوع من السامي الذي يسمى الفخم ؛

ج) والمانخولي أقرب إلى السامي ؛

د) أما البلغمي فلما كان لا ينطوي على عناصر من السامي أو الجميل بدرجة ملحوظة ، فإنه لا يدخل في اعتبارنا ها هنا .

ولايضاح ذلك يقول إن الشعور السوداوي لا يسمى كذلك لأن صاحبه وقد سلب السرور بالحياة يستغرق في حزن كئيب ، بل لأن انطباعاته إذا زادت عن حد معين ، أو اتخذت اتجاهاً خاطئاً ، لبعض الأسباب ، فإنه أسرع انحداراً إلى الاكتئاب من غيره . ولديه خصوصاً شعور بالسامي . والجمال ليس فقط يجذبه ، بل وأيضاً يهزه . والاستمتاع بالرضا عنده أكثر جداً ، لكنه مع ذلك ليس أقل مما عند غيره . وهزات السامي أشد سحراً في ذاتها من اجتذاب الجميل . وهناؤه أقرب إلى الرضا منه إلى الفرح . وهو رابط الجأش ثابت . ولهذا فإنه يرتب انطباعاته تحت مبادىء . وذو المزاج السوداوي لا يحفل كثيراً بآراء الغير ، وما يرونه صواباً أو خطأ ، لأنه يستند إلى رأيه ونظره فحسب . ولما كانت دوافعه تتخذ طابع المبادىء ، فليس من السهل تحويله إلى آراء أخرى . وثباته قد يفضي أحياناً إلى العناد . وهو ينظر إلى تغيّر البدع بعدم اكتراث ، وإلى لمعانه بازدراء . وهو كتوم لسرّه ولسرّ الآخرين . وهو يحب الصدق ، ويكره الكذب أو التمويه . ولديه شعور رفيع بمكانة الطبيعة الإنسانية . ويقدّر نفسه ، ويرى في الإنسان مخلوقاً جديراً بالتقدير والاحترام . ولا يحتمل أيّ شعور بأنه دون الغير ، ويتنفس الحرية برئتيه . وكل السلاسل ، ابتداء من السلاسل الذهبية التي يحملها رجال القصر ،

حتى السلاسل الحديدية التي يحملها المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة — مكروهة له . وهو قاض قاس على نفسه وعلى غيره .

وعند انحلال هذا المزاج السوداوي يتحوّل الجدّ إلى كآبة ، وحشد الخاطر والتأمل إلى الأحلام ، والحماسة للحرية إلى تعصب . والاهانة والظلم يوقدان في نفسه الشهوة للانتقام . وحينئذ يكون مخيفاً جداً . وهو يقتحم الأخطار ويزدري الموت . وإذا افتقر إلى وضوح الذهن وقع في المغامرات .

أما ذو المزاج الدموي فيستولي عليه الشعور أمام الجمال . وسروره ضاحك حيّ . والتغيير جميل ، وهو يحب التغيير . وينشد السرور في نفسه ومن حوله ، ويشيع السرور في الآخرين ، وهو طيب المعشر . وعنده تعاطف أخلاقي كبير . وسرور الآخرين يسرّه ، وآلامهم تؤذيه . وشعوره الأخلاقي جميل ، لكن بدون مبادىء ، ويتعلق بالانطباع الحاضر الذي تحدثه الأشياء فيه . وهو صديق لكل الناس ، ومعنى هذا أنه ليس له صديق أبداً ، بالرغم من أنه طيب القلب . ويجب ألا يكون قاضياً أبداً ، لأن القوانين قاسية عليه ، ويسهل بالدموع استدرار عطفه واستمالته . وهو ليس شريراً تماماً ولا طيباً تماماً . وكثيراً ما يفجر ، عن رغبة في الاسترضاء أكثر من أن يكون عن ميل . وهو جواد سخيّ ، لكنه سيّىء الدفع لما عليه من ديون ، لأنه أكثر تأثراً بالطيبة منه بالعدالة .

وعند انحلال المزاج الدموي يصبح صاحبه أحمق ، كثير اللوم ، يتصرف كالأطفال .

أما صاحب المزاج الصفراوي فيسوده الشعور بنوع من السامي هو الذي يمكن أن يسمى بالفخم das Prächtige ، وهو بريق للسامي ولون صارخ ربما يخفي طابعاً عادياً . وهو يحكم على قيمة نفسه وقيمة أشيائه وأفعاله من حيث المظهر كما يتراءى للعيون . ولا يحفل بالدوافع الباطنة . وسلوكه مصطنع . وعليه أن يقدر على اتخاذ كل وجهات النظر ، ليحكم على مكانته بين مختلف

مواقف المشاهدين ، لأنه لا يهمه من هو ، بقدر ما يهمه كيف يبدو للناس . ولهذا السبب ينبغي عليه أن يعرف التأثير في كل الأذواق وإحداث مختلف الانطباعات في الآخرين . وإحسانه أدب ، واحترام مراسم وطقوس ، وحبّه ملَق محسوب . وهو في كل وقت مملوء بنفسه ، حين يتخذ موقف المحسن أو الصديق ، ولا يكون أبداً هذا ولا ذاك . ويسعى إلى اللمعان بواسطة البدع Mode ، لكنه لما كان مصطنعاً ، فإنه في ذلك غير محناك . وهو يسلك وفقاً لمبادىء أكثر مما يفعل صاحب المزاج الدموي ، لكن هذه المبادىء ليست مبادىء للفضيلة ، بل للشرف والوجاهة ، وليس لديه شعور أمام الجمال أو أمام قيمة الأفعال ، بل أمام حكم العالم عليه . ولما كان سلوكه في الظاهر مشابها لما تقضي به الفضيلة، فإنه يلقى الاحترام بوصفه فاضلاً من أولئك الذين ينظرون بعيون سطحية ، أما الذين يتعمقون الأمور فإنهم يكشفون زيفه وتمويهه . ولهذا هو حريص جداً على التمويه . فهو في الدين منافق ، وفي المعاشرة متملق ، وفي الأمور السياسية متقلّب بحسب الظروف . ويميل إلى أن يكون عبداً للكبار حتى يصير بذلك طاغية فوق الصغار . والسذاجة ، هذه البساطة النبيلة أو الجميلة ، وهي خاتم الطبيعة لا خاتم الفن ، غريبة عنه تماماً .

وإذا انحل مزاجه ، كان بريقه صارخاً ، أي من نوع متنفّج يصدم الشعور ، ويقع في الهذر والادعاء الكاذب . وإذا أهين وقع في المنازعات والقضايا ، والتفاخر بالأجداد والألقاب .

٤

الفارق بين السامي والجميل
في العلاقات بين الجنسين

ثم يتناول كنت الفارق بين السامي والجميل في العلاقات بين الرجل والمرأة في فصل يجمع بين الجد والهزل ، ويصلح أن يكون قطعة أدبية أكثر من أن يكون بحثاً فلسفياً .

فيقرر أن المرأة لديها شعور فطري قوي أمام كل ما هو جميل وأنيق ومزيّن . فهي في الطفولة تحب النظافة والزينة . وتحب الضحك والمزاح . والمرأة شديدة الحساسية لأقلّ إهانة ولانعدام الاهتمام بها .

وللجنس الجميل عقل مثلما للرجل ، لكنه عقل جميل ، بينما عقل الرجل عقل عميق ، وهذا التعبير يدل على السامي .

وينتسب إلى جمال الأفعال أن تتم بسهولة وبدون مجهود أليم ؛ أما المساعي والصعوبات فتثير الاعجاب ، وتنتسب إلى السامي . والتفكير العميق المتواصل نبيل ولكنه صعب ، ولا يتناسب مع شخصٍ الجاذبية فيه تكشف عن طبيعة جميلة . والدراسة الشاقة أو السعي المرهق إذا اضطرت إليهما المرأة قضيا على المزايا التي يمتاز بها جنسها؛ صحيح أنهما قد يؤديان إلى الاعجاب البارد ، لكنهما مع ذلك يضعفان الفتنة التي بها تؤثر تأثيراً قوياً في الجنس الآخر (الرجل) . « والمرأة التي يمتلىء رأسها باللغة اليونانية ، مثل مدام داسييه Dacier ، أو تستطيع أن تجري مناقشات أساسية في الميكانيكا مثل المركيزة دي شاتليه [1] Marquise de Châtelet ، ربما كانت لها مع ذلك لحية ،

---

(١) جبرييلا اميليا مركيزة دي شاتليه (١٧٠٦ — ١٧٤٩) درست الرياضيات والفيزياء ، وترجمت كتاب « المبادىء » لنيوتن .

لأن هذه علامة تدل على العمق . والعقل الجميل يختار موضوعات له ما هو قريب من الشعور الرقيق ، ويدع التأملات أو المعارف المجرّدة ، التي هي مفيدة لكنها جافة ، يدعها للعقل العميق (عقل الرجل) . ولهذا فإن المرأة لن تتعلم الهندسة ؛ ولن تعرف عن مبدأ العلّة الكافية ، أو الاحادات ، إلاّ ما تحتاج إليه كي تدرك المِلَح في القصائد الهجائية التي نظمها المتحذلقون من أبناء جنسنا (الرجال) . وفي وسع الجميلات أن يدعن دوامات ديكارت تدور ، دون أن يثير ذلك لديهن أيّ اهتمام ، وإن كان فونتنيل [١] قد أراد أن يوفر لهن مجتمعاً بين النجوم السيارة ، وجاذبية فتنتهن لن تفقد شيئاً من سلطانها إذا لم يعرفن شيئاً عما كتبه الجاروتي [٢] Algarotti لافادتهن عن قوى جاذبية المواد الخامة تبعاً لنيوتن . ولن تملأ المرأة رأسها ، في التاريخ ، بالمعارك ، وفي وصف الأرض : بالتحصينات ، اذ لا يليق بها أن تنبعث عنها رائحة البارود ، كما لا يليق بالرجل أن تنبعث عنه رائحة المِسْك » [٣] .

وفضيلة المرأة فضيلة جميلة ؛ أما فضيلة الرجل فينبغي أن تكون نبيلة . والمرأة لا تتجنب الرذيلة لأنها ظالمة ، بل لأنها قبيحة دميمة ، والأفعال الفاضلة معناها عندها الأفعال الجميلة أخلاقياً . وهي لا تعرف شيئاً عن الواجب ، ولا عن الالتزام . ولا تحتمل أي أوامر ولا أي إرغام . وإذا فعلت شيئاً فلأنه يلذ لها . « ويصعب عليّ أن أتصور أن الجنس الجميل (= المرأة) قادر على (التمسك بـ) المبادىء ، وآمل ألا أكون قد أهنته بذلك ، لأن هذه المبادىء نادرة أيضاً في الرجل . ومن أجل هذا وضعت العناية في صدورهن مشاعر كريمة ، وشعوراً رقيقاً تجاه الكرامة ، ونفساً محبوبة » [٤] .

---

(١) Fontenelle (١٦٥٧ – ١٧٥٧) مؤلف فرنسي ، كتب مقالات نقدية ومحاورات ، ومن كتبه : « محاورات عن تعدد العوالم » .

(٢) مؤلف إيطالي (١٧١٢ – ١٧٦٤) ، كتب عن العلم والفن والادب الكلاسيكي .

(٣) كنت : « في الشعور بالجميل والسامي » ط ١ ص ٥١ – ٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ط ١ ص ٥٦ .

ولا شيء أكثر منافاة للجميل من الأمر المثير للغثيان ؛ كما أنه لا شيء يغوص تحت السامي أعمق من المضحك . ولهذا فإن الرجل لا يستشعر الاهانة من شيء مثلما يستشعرها حين يقال عنه إنه أحمق Narr ، والمرأة حين يقال عنها إنها مثيرة للغثيان (« مُقْرِفة ») .

٥

أخلاق الشعوب من حيث السامي والجميل

ومن الجنسين (الرجل والمرأة) ينتقل كنت إلى الشعوب من حيث تقسيم أخلاقها تبعاً للسامي والجميل . فيقرر أن الايطاليين والفرنسيين لديهم الشعور بالجميل ، أما الألمان والانجليز والأسبان فلديهم الشعور بالسامي .

والجميل إما أن يكون ساحراً ويهزّ النفس ، أو باسماً جذّاباً : والأول فيه شيء من السامي ، والمزاج في هذا الشعور عميق ؛ أما الشعور في النوع الثاني فضاحك مَرِح . ويبدو أن النوع الأول أليق بالإيطاليين ، والثاني أليق بالفرنسيين .

والسامي إما أن يكون من النوع المخيف المروِّع ، المائل بعض الميل إلى المغامرة ، وإما أن يكون شعوراً بالنبيل ، وإما أن يكون شعوراً بالفخم . وعندي من الأسباب — هكذا يقول كنت — ما يجعلني أنسب الشعور الذي من النوع الأول إلى الأسبان ، والذي من النوع الثاني إلى الانجليز ، والذي من النوع الثالث إلى الألمان . والشعور بالفخم das Prächtige ليس بطبعه أصيلاً ، مثل سائر أنواع الذوق ؛ وعلى الرغم من أن روح المحاكاة تتفق مع كل أنواع الشعور ، فإنها مع ذلك أقرب إلى السامي المتلألىء ، لأن هذا شعور ممزوج من الجميل والنبيل . ولهذا فإن الألماني أقل شعوراً بالجميل من الفرنسي ، وأقل احساساً بالسامي من الانجليزي ، لكن في الأحوال التي

يجتمع فيها الشعور بالسامي والجميل يكون الألماني أكثر إحساساً ؛ كذلك هو أقدر على تجنب الأخطاء التي تفضي إليها المبالغة في كل لون من ألوان الشعور هذه .

ويتكشف شعور الأمم على هذه الأنحاء في الفنون . فالروح الايطالية تتجلى خصوصاً في فن الموسيقى ، والتصوير ، والنحت والمعمار . وكل هذه الفنون الجميلة تجد ذوقاً مرهفاً في فرنسا ، وإن كان جمالها أقل هزاً للنفس . والذوق فيما يتعلق بالكمال الشعري أو الخطابي يتجلى في فرنسا أكثر بالنسبة إلى الجميل ، وفي انجلترة أكثر بالنسبة إلى السامي . فالمزاج المرهف ، والفكاهة ، والهجاء الباسم ، واللوم الودود وسلاسة التعبير تتجلى أصيلة في فرنسا . أما في انجلترة فنجد الأفكار ذات المضمون العميق ، والمأساة ، والقصيدة الملحمية . وفي ألمانيا يتجلى المزاح أكثر من خلال الجنون Folie . ولا شيء أبعد عن الفنون والعلوم من روح المغامرة ، لأن هذه تقلب الطبيعة ، التي هي نموذج كل ما هو جميل ونبيل . ولهذا فإن الأمة الأسبانية قليلة الاحساس أمام الفنون الجميلة والعلوم .

أما من الناحية الأخلاقية : فإن الأسباني جادّ ، وصموت ، وصادق . وقليل من التجار في العالم أكثر صدقاً وأمانة من التجار الأسبان . والأسباني ذو نفس أبيّة ، ويهتز للأعمال العظيمة أكثر من اهتزازه للأعمال الجميلة . ولما كان لا يوجد في مزاجه إلا قليل من الإحسان الطيب الرقيق ، فإنه كثيراً ما يكون قاسياً بل ورهيباً . وعمليـــة احراق الكتب أو الأشخاص التي كانت تأمر بها محاكم (التفتيش) لم يكن الدافع إليها الخرافات الدينية المتعصّبة بقدر ما كان ميل الأمة للمغامرة .

والايطالي يبدي عن شعور مختلط من الأسباني والفرنسي : إنه أكثر احساساً بالجميل من الأسباني ، وبالسامي من الفرنسي . ومن هذا يمكن استنباط سائر خلاله .

والفرنسي يسيطر عليه شعور بالجميل الأخلاقي : إنه مهذّب ، مؤدّب ، يحب الاسترضاء . ويوحي بالثقة بسرعة ، ويحب المزاح ، وهو حرّ في المعاشرة ، وانطباعاته السامية ، وما عنده منها ليس بالقليل ، تخضع لشعوره بالجميل ، وتستمد قوّتها من الجميل . ويحب المزاح كثيراً ، ويضحي أحياناً بالحقيقة في سبيل النكتة دون تفكير . لكن حيث لا يمكن المرء أن يمزح ، فإن الفرنسي يكشف عن عمق كبير ، كما هي الحال في الرياضيات وفي الفنون والعلوم الجافّة . والملحة bon mot ليست لها قيمة عابرة في نظره ، بل يلذ له أن يسجلها في كتاب على أنها أهم المعلومات . وهو مواطن هادىء [1] : وينتقم لنفسه من ارهاق حياة الضرائب والايجارات بواسطة الأهاجي ، أو العرائض المرفوعة إلى البرلمان .

والنقص الذي يحد من الخلق القومي الفرنسي هو خصوصاً الخفة das Läppische : فهو يعالج الأمور المهمة باستخفاف وكأنها مزاح ، ويبدي اهتماماً بالغاً بالتفاهات . وفي السن المتقدمة لا يزال الفرنسي يغني أغاني ماجنة ، ويغازل النساء .

أما الانجليزي فعند بداية التعرف إليه بارد الإحساس ، لا يكترث للأجنبي . وهو قليل الميل إلى الملاحظات الصغيرة ؛ لكنه متى ما صار صديقاً ، فإنه يكون مستعداً لاسداء خدمات كبيرة . ولا يهتم كثيراً بأن يكون ذا روح فكهة في المعاشرة ، أو مؤدباً في المعاملة ؛ لكنه متفاهم ومتلائم . وهو في المحاكاة غير بارع ، ولا يحفل بما يحكم به الغير ، بل يتبع ذوقه هو فقط . وسلوكه مع المرأة يختلف عن سلوك الفرنسي ، لكنه أكثر من الأخير احتراماً لها ، وقد يبالغ في هذا إلى حدّ غير معقول . وهو ثابت إلى درجة العناد أحياناً ، وجسور صادق العزم ، أحياناً إلى درجة التهور والوقاحة ، ويعمل

(١) كتب كنت هذا الكلام في سنة ١٧٦٤ أي قبل الثورة الفرنسية بربع قرن ، ولا بد أنه غير رأيه تماماً بعد اندلاعها !

وفقاً لمبادىء إلى درجة العناد . ومن السهل عليه أن يتفرد وينعزل ، لا بسبب الغرور ، بل لأنه قليل الاهتمام بالغير ، ولا يقسر مزاجه على شيءٍ ابتغاء الاسترضاء أو المحاكاة . ولهذا السبب فإن من النادر أن يكون الانجليزي محبوباً مثل الفرنسي ، لكن متى ما عرفه الإنسان احترمه .

وشعور الألماني مزيج من شعور الانجليزي وشعور الفرنسي ، لكنه أقرب إلى الأول ، والتشابه الأكبر مع الفرنسي إنما هو مصطنع ومقلّد . ولدى الألماني مزيج سعيد من الشعور بالجميل والشعور بالسامي . وإذا كان لا يَفْضُلُ الانجليزي في السامي ، ولا الفرنسي في الجميل ، فإنه أفضل من كليهما من حيث أنه يجمع بينهما . ويبدي عن رغبة في الارضاء في المعاشرة أكثر من الانجليزي ، وإذا كان لا يكشف في الاجتماعات عن حيوية وخفة روح مثل الفرنسي ، فإنه مع ذلك يكشف عن عقل أرجح وتواضع أوقر . وهو في كل فنون الذوق ، وحتى في الحب ، منهجي ؛ وبينما يجمع بين الجميل والنبيل ، فإنه في الاحساس بكليهما بارد بروداً كافياً ، لأن رأسه مشغول باعتبارات المكانة والفخامة والسَّمْت . ومن هنا يعزو الألمان أهمية كبيرة إلى الأسرة ، واللقب ، والمرتبة ، سواء في العلاقات المدنية بين الناس ، وفي أمور الحب .

والهولندي ذو مزاج منظّم ومجتهد ، وهو لا يهتم إلاّ بما هو مفيد ، ولهذا فهو قليل الشعور بما هو جميل أو سام في نظر العقل المرهف . وعنده أن الرجل العظيم يعني الرجل الغنيّ ، ويفهم من الصديق من يراسله في التجارة ، والزيارة التي لا تأتي له بشيء هي زيارة مملّة جداً . وهو مباين للفرنسي بقدر ما هو مباين للانجليزي ، وهو إلى حد ما مثل الألماني البلغمي المزاج .

فإذا طبقنا هذه الخصائص على حالة مثل الشعور بالشرف ، لوجدنا الفروق القومية التالية : إن الشعور بالشرف عند الفرنسي : غرور Eitelkeit : وعند الأسباني عجرفة Hochmut ، وعند الانجليزي : كبرياء Stolz : وعند الألماني : خيلاء Hoffart ، وعند الهولندي : نفخة Aufgeblasenheit

وقد يبــدو لأول نظرة أن هــذه الصفات مترادفة وتعني شيئاً واحداً : لكنها في اللغة الألمانيــة تكشف عن فروق محــدّدة : فالمغرور Eitele ينشد الثناء ، ويتسم بالتملق ، وهو متغير ، لكن مسلكه الخارجي مهذّب . والمتعجرف Hochmütige مملوء بالادعاءات التي يتخيلها لنفسه ، ولا يسعى إلى ثناء الآخرين،وسلوكه حادّ جامح. والكبرياء Stolz هي شعور كبير بالقيمة الشخصية ، وغالباً ما يكون عن حق ، وسلوك المتكبر تجاه الغير غير مكترث وبارد . وذو الخيلاء der Hoffartige متكبر وفي نفس الوقت مغرور . وما ينشده لدى الغير من ثناء إنما يقوم في علائم التشريف ؛ ولهذا يلذ له اللمعان بالألقاب وسجل الأجداد والنياشين والأوسمة . والألماني مصاب خصوصاً بهذا الضعف . والكلمات مثل Gnädig (ذو اللطف) Hochgeneigt (= ذو المطامح السامية) .Hoch' und wohl geb (= العالي والسعيد المولد) وما شابهها ، تجعل من اللغة الألمانية لغة حادّة غير مرنة ، وتمنع من البساطة الجميلة التي تتسم بها كتابة الشعوب الأخرى . والسلوك الاجتماعي لمن يتصف بالخيلاء هو المراسم والآيين . والمنفوخ der anfgeblassene متعجرف يبدي عن علائم ازدراء الآخرين في سلوكه . وفي أفعاله خشونة وغلظ . وهذه الصفة البائسة أبعد ما تكون عن الذوق المرهف ، لأنها حمقاء ؛ فليس من وسائل الشعور بالشرف والكرامة إظهار الازدراء لما حوله ، مما يدعو إلى الكراهية والسخرية .

وفي الحب نجد الألماني والانجليزي ذوي معدة جيدة ، وفي شعورهما رقة ، لكن ذوقهما أميل إلى الصحّة والخشونة . والايطالي في الحب حالم ، والأسباني واسع الخيال ، والفرنسي مولع بالمداعبات vernascht .

« فإذا ما تركنا الشعوب الأوربية ، وألقينا نظرة على الشعوب الأخرى في أنحاء العالم ، وجدنا العربي أنبل إنسان في الشرق ، لكن شعوره ينحل كثيراً إلى المغامرة . وهو جواد مضياف ، كبير النفس ، صادق ؛ لكن قصصه وتاريخه وشعوره بوجه عام ممزوجة دائماً بما هو عجيب . وقوة خياله المشبوب

تصور له الأمور في صور غير طبيعية وملتوية ؛ وحتى انتشار دينه كان مغامرة كبرى .

وإذا كان العرب هم بمثابة أسبان الشرق ، فإن الفرس هم فرنسيو آسيا . إنهم شعراء مجيدون ، ومؤدبون ، وذوقهم مرهف إلى حد كبير . وليسوا أتباعاً متشددين للإسلام ، ومزاجهم المائل للمرح ، يسمح لهم بأن يفسّروا القرآن تفسيراً ليناً سَمْحا .

واليابانيون يمكن أن يعدّوا مثل الانجليز ، لكن في الصفات التالية وحدها وهي : الثبات والمثابرة ، اللذين ينحلاّن إلى عناد شديد جداً ، والشجاعة ، وازدراء الموت . لكن ليس فيهم إلاّ القليل من علامات الذوق الرفيع .

والهنود يسودهم وَلَع بما هو غريب الأطوار منكر الطلعة Fratze ، من ذلك النوع الذي يتّسم بالمغامرة . وديانتهم تتألف من غرائب شاذة Fratzen صُوَر أوثان هائلة الشكل ، والسنّ الثمينة للفرد القوي هنومان ، والكفّارات غير الطبيعية عند « الفقير » (الراهب الشحّاذ الوثني) ، الخ هي الأليق بهذا الذوق . والتضحية التعسّفية بالزوجات بإلقائهن في نفس محرقة جثث أزواجهن ، هي أمر غريب فظيع .

وكم في تحيات الصينيين المنتشرة المدروسة من شذوذ صبياني ! وحتى لوحات الصور التي يرسمونها غريبة شاذة fratzenhaft ، وتعرض أشكالاً عجيبة وغير طبيعية ، لا نظير لها في أي مكان آخر في العالم . وعندهم أيضاً غرائب Fratzen جديرة بالتقدير ، لأنها قديمة الاستعمال جداً ، وليس يوجد عند شعب آخر في العالم أكثر مما لديهم .

وزنوج افريقيا لم تهبهم الطبيعة شعوراً يرتفع فوق ما هو صبياني das Läppische وهيوم Hume يتحدى أيّ إنسان أن يذكر له مثالاً على زنجي عبقري ، ويزعم أنه لم يوجد بين مئات الآلاف من السود الذين سيقوا من بلادهم إلى أماكن أخرى ، على الرغم من أن الكثيرين منهم تحرروا من

العبودية — نقول إن هيوم يزعم أنه لم يوجد بين أي واحد من هؤلاء من قام بعمل جليل في الفن أو في العلم أو في أي شأن رفيع آخر ، على الرغم من أنه بين البيض يوجد من ارتفعوا من مستوى أحط الدهماء ، ونالوا مكانة رفيعة في العالم بمواهبهم العالية . والفارق بين هذين الجنسين من البشرية جوهري ، وكبير خصوصاً فيما يتعلق بملكات الشعور ، إلى حد أنه يرجع إلى اللون . وديانة التعاويذ Festische المنتشرة جداً بينهم ربما كانت نوعاً من عبادة الأوثان التي انحدرت إلى أدنى مراتب الصِّبْيانية Läppische التي تقدر عليها الطبيعة الإنسانية . فريشة طائر ، أو قرن بقرة ، أو صدفة ، أو أي شيء عادي ، متى ما عُزِّم عليه ببعض الكلمات صار موضوعاً للعبادة والقَسَم به . والسود شديدو الغرور ، لكن على نحوٍ زنجيّ ، وكثيرو الثرثرة ، إلى درجة أنهم في حاجة إلى الضرب بالعصيّ من أجل أن يفرّقوا عن بعضهم بعضاً .

ومن بين كل الشعوب المتوحشة لا يوجد شعب أكبر حظاً من الشعور السامي ، من متوحشي أمريكا الشمالية . إن لديهم شعوراً قوياً بالشرف ؛ وحين يطاردهم المغامرون المتوحشون لمسافة مئات الأميال ، فإنهم يحرصون أشد الحرص على عدم انتهاك شرفهم ، حينما يحاول من يظفر بهم أن يرغمهم على إخراج أنّات جبانة بالتعذيب القاسي . والمتوحش الكندي صادق ، وأمين . والصداقة التي يعقدها فيها من المغامرة والحماسة مثلما روي قديماً عن الأزمنة القديمة جداً والخرافية . وهو متكبر جداً ، ويدرك القيمة التامة للحرية ، ولا يحتمل حتى في التربية أي ضغط قد يشعره بالخضوع الذليل . ولو كرجس Lycurgus قد سنّ قوانين وحشية ، وإذا ظهر مشرِّع بين الأمم الست ، لوجدنا جمهورية اسبرطية النزعة في العالم الجديد ؛ ومغامرة الارجنوت لا تختلف كثيراً عن الحملات الحربية التي يشنها هؤلاء الهنود (الحمر) ، ولا فضل لياسون Gason على أتاكاكلاّ كلاّ Attakakullakulla غير شرف أنه يحمل اسماً يونانياً . وكل هؤلاء المتوحشين شعورهم أمام الجميل ضعيف في العقل الأخلاقي ، والصفح الجميل عن

الإهانة ، وهو أمر نبيل وجميل معاً ، ليس فضيلة معروفة بين المتوحشين ، بل ينظر إليه على أنه جُبْن بائس . وأكبر فضيلة في المتوحش هي الشجاعة ، والانتقام هو أشهى شهواته » [1] .

وكنت في عرضه لهذه الخصائص المتعلقة بالشعوب لم يعتمد على مشاهداته الخاصة ، لأنه لم يرحل عن بلده كينجسبرج طوال حياته . وإنما استند إلى كتب الرحلات والآداب ، وما كتبه الأدباء والرحالة والجغرافيون عن الشعوب الأخرى ، وقد حفل القرن الثامن عشر بالكثير من المؤلفين الذين وصفوا رحلاتهم مثل جان شاردان Jean Chardin (١٦٤٣ — ١٧١٣) الذي أقام في بلاد فارس ، وفي الهند ، وله « يوميات السفر » Journal de voyage وفيها وصف فارس والهند .

(١) كنت : « في الشعور بالجميل والسامي » ط ١ ص ١٠١ — ١٠٤ .

الجميل والسامي

في « نقد ملكة الحكم »

عَرَضَ كنت للفوارق بين الجميل والسامي في كتابه « في الشعور بالجميل والسامي » عرضاً جميل جذاب ، يستند إلى الشواهد والملاحظات ، لكنه لا يعرض الأمر من الناحية النظرية الفلسفية .

ومن هنا جاء في الكتاب الثاني من « نقد ملكة الحكم » فبين الفارق بين الجميل والسامي على أساس نظري عقلي . ولذا جاء عرضه ها هنا أعمق وأدق من عرضه في الكتاب السابق الذكر .

وها نحن أولاء نعرض آراءه التي أوردها في « نقد ملكه الحكم » (الكتاب الثاني) :

١

الانتقال من ملكة الحكم على الجميل
إلى ملكة الحكم على السامي

« الجميل والسامي يتفقان في أنهما يلذّان بنفسيهما . وبالإضافة إلى ذلك فإن كل واحد منهما يفترض مقدماً حكم تأمل Reflexion لا حكم حواس أو

حكماً منطقياً محدّداً ؛ وتبعاً لذلك فإن الرضا لا يتوقف على الإحساس ، كما هي الحال في الملائم ، ولا على تصور معيّن ، كما هي الحال بالنسبة إلى الرضا المتوقف على الخير ؛ ومع ذلك فإن الرضا يردّ إلى تصورات ، غير محددة ، والرضا مرتبط بمجرد العرض أو بالملكة التي يصدر عنها ؛ ولهذا فإن ملكة العرض أو الخيال تعتبر ، في عيان معين ، بأنها في انسجام مع ملكة التصوّرات التي للذهن أو للعقل ، لصالح هذا الأخير . ولهذا فإن الأحكام في كلتا الحالتين أحكام مفردة (شخصية) ولكنها تقدم نفسها على أنها مع ذلك أحكام صادقة صدقاً كلياً بالنسبة إلى كل ذات ، وإن كانت لا تدّعي أيّ دعوى متعلقة بمعرفة الموضوع ، بل فقط دعوى متعلقة بالشعور باللذة .

ومع ذلك ، فثم أيضاً فروق هائلة بين الجميل والسامي بارزة للعينين. فجمال الطبيعة يتعلق بشكل الموضوع ، الذي يقوم في التحديد ، وفي مقابل ذلك ، فإن السامي يمكن أن يوجد أيضاً في موضوع غير ذي شكل formlos, informe ، بمقدار ما يمثل اللامحدود Umbegr enzheit فيه أو بفضله ، وتنضاف إليه بالفكرة فكرة شموله . وهكذا يلوح أن الجميل يناسب عرض تصور غير محدّد للذهن . والسامي يناسب عرض تصوّر غير محدد للعقل . وهكذا نجد أن الرضا الخاص بالجميل مرتبط بامتثال الكيف ، والرضا الخاص بالسامي مرتبط بامتثال الكم . وبنوع خاص يختلف الرضا الخاص بالسامي عن ذلك الخاص بالجميل : ذلك أن الجميل يجتلب مباشرةً شعوراً بتفتح الحياة ، وهو بهذا قابل لأن يتحد بالاجتذاب وبخيال يلعب ؛ أما الشعور بالسامي فهو لذة لا تنبثق إلاّ بطريق غير مباشر ، لأنها تنتج عن الشعور بتوقف القوى الحيوية إبان لحظة قصيرة متلوة مباشرةً بانطلاق لهذه القوى أقوى وأكبر ؛ ولهذا فإنه بوصفه انفعالاً فإنه لا يلوح أنه لعب ، بل أمرٌ جادّ يشغل الخيال . ولهذا فإن هذه اللذة لا يمكن التوفيق بينها وبين الاجتذاب ؛ ولما كانت الروح (العقل) ليس منجذباً بالموضوع فقط ، بل هو دواليك ينبذ ، فإن الرضا الصادر عن السامي لا يشتمل على لذة ايجابية بقدر ما يشتمل

على الاعجاب أو الاحترام ، ويستحق إذن أن ينعت بأنه لذة سلبية . بيد أن الفارق الباطن والأهمّ بين السامي والجميل هو في هذا : إذا لم تنظر — كما ينبغي — إلاّ في السامي المتعلق بالموضوعات الطبيعية (والسامي في الفن هو دائماً خاضع لشروط الاتفاق مع الطبيعة) ، فإن الجمال الطبيعي — الحر — يشتمل في شكله على غائية ، بها يبدو الشيء محدداً — مقدّماً — من أجل ملكتنا للحكم ؛ ومن ناحية أخرى ، فإن ما يثير فينا الشعور بالسامي ، دون أن نفكّر ، وذلك في مجرد الادراك ، يمكن أن يبدو في شكله غير متفق مع الغرض بالنسبة إلى ملكتنا في الحكم ، وغير مناسب لملكتنا في العرض ، ومنتهكاً للخيال ، ومع ذلك ولهذا السبب فإنه يمكن أن يحكم عليه بأنه أكثر سموّاً .

ومن هذا نرى مباشرة أننا نخطىء عامةً في التعبير حين ننعت ينعت السامي : موضوعاً من موضوعات الطبيعة ، بينما نستطيع تماماً أن ننعت بنعت الجميل : كثيراً من موضوعات الطبيعة . وكيف يمكن أن ننعت ما يدرك على أنه مضاد للغرض (للغاية) — بنعتٍ يعبّر عن الموافقة ؟ إننا لا نستطيع أن نقول أكثر من أن : الموضوع مناسب لعرض شيء سامٍ : يمكن العثور عليه في العقل ؛ إن السامي الحقيقي لا يمكن أن يكون متضمناً في أي شكل محسوس ، إنه لا يتعلق إلاّ « بأفكار » Ideen العقل ، التي وإن كان من غير الممكن عرضها عرضاً ملائماً ، فإنها مع ذلك تذكر في العقل وتنعش بعدم التلاؤم نفسه ، الذي يمكن تمثيله حسيّاً . فمثلاً الاوقيانوس الشاسع ، الذي تحركه العاصفة ، لا يمكن أن يوصف بأنه : سام . إن منظره كريه بشع ، ولا بد أن يمتلىء العقل بأفكار مختلفة ، كيما يمكن أن يتعيّن (يتحدد) بمثل هذا العيان بشعور هو نفسه سام ، لأن العقل (الروح) مدعوّ للانفصال عن الحساسية وتكريس نفسه « للأفكار » Ideen التي تشتمل على غائية عليا » .

والجمال في الطبيعة يكشف لنا عن غائية نتصور بحسبها الطبيعة أنها نوع

من الفن والصناعة . أما السامي في الطبيعة فلا يقودنا إلى مبادىء موضوعية خاصة ولا إلى أشكال للطبيعة . ولهذا السبب فإن تصور السامي في الطبيعة أقل أهمية وثراء في النتائج من تصور الجميل في الطبيعة ، لأن السامي لا يدل على شيء غائي في الطبيعة نفسها ، وإنما فقط في الاستعمال الممكن لعياناتها . وبالنسبة إلى الجميل في الطبيعة ينبغي علينا أن نبحث خارجاً عنا : عن مبدأ ؛ أما بالنسبة إلى السامي فما علينا إلا أن نبحث في داخل أنفسنا عن مبدأ ، يكون مبدءاً لكيفية التفكير التي تدخل السامي في امتثال الطبيعة .

ولا بد لنا في تحليلنا للسامي من قسمته إلى قسمين : السامي الرياضي ، والسامي الديناميكي ، وهو تقسيم لسنا نحتاج إليه في تحليلنا للجميل . ذلك أن الشعور بالسامي يتميّز بحركة مرتبطة بتأمل الموضوع ؛ وهذه الحركة يرجعها الخيال إما إلى ملكة المعرفة ، أو إلى ملكة الشوق والرغبة ؛ وفي الحالة الأولى تكون الغائية منسوبة إلى الموضوع من حيث هو استعداد رياضي للخيال ، وفي الحالة الثانية من حيث هو استعداد ديناميكي للخيال .

٢

السامي الرياضي

« نحن نسمّي سامياً ما هو كبير كبراً مطلقاً . وأن يكون كبيراً ، وأن يكون مقداراً : هذان تصوران مختلفان تماماً (magnitudo,et quantitas) . كذلك : أن نقول ببساطة simpliciter إن شيئاً ما كبير — يختلف تماماً عن قولنا : هذا كبير مطلقاً absolulte, non comparative magnum ففي هذه الحالة الأخيرة يتعلق الأمر بما هو كبير وراء كل مقارنة — فما معنى

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٢٣ ط ١ ٧٣ — ٧٦ = ص ٨٤ — ٨٦ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

هذه العبارة : هذا الشيء كبير ، صغير ، متوسط ؟ إن هذا ليس تصوراً خالصاً للذهن يشار إليه بهذا ؛ وليس عياناً للحواس ؛ ولا تصوراً للعقل ، لأن هذه العبارة لا تتضمن أي مبدأ للمعرفة . فلا بد أنها تصور لملكة الحكم ، أو تصور مستمد منها ، ولا بد أن يكون ها هنا في الأساس غائية ذاتية للامتثال على صلة بملكة الحكم . أما أن شيئاً ما كم (مقدار quantum) فهذا مـا يمكن أن يعرف ابتـداءً من الشيء نفسه ، دون مقـارنة بأشياء أخرى ؛ ويكفي أن تؤلف كثرة التجانس وحدةً حين تتركب . ومعرفة : كَمْ الشيء كبير ؟ — يفترض دائماً شيئاً آخر ، هو مقدار ، ابتغاء إمكان قياسه . ولما كان الأمر — في النظر في المقدار — لا يتعلق فقط بالكثرة (العدد) ، بل وأيضاً بمقدار الوحدة (بالمقياس) وكان المقدار لهذه الوحدة يفترض دائماً بدوره شيئاً آخر كمقياس ، يمكن أن يقارن به ، فإننا نجد أن كل تعيين لمقدار الظواهر لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن يعطي التصور المطلق لمقدار ، بل يعطي فقط تصوراً مقارناً .

لكني حين أقول فقط إن شيئاً كبير ، فإنه يبدو أنه ليس لديّ في الذهن أية فكرة عن مقارنة ، أو على الأقل أية مقارنة بمقياس موضوعي ، لأن مقدار الموضوع ليس محدداً . وعلى الرغم من أن مقياس المقارنة ليس ذاتياً فقط ، فإن الحكم يطالب مع ذلك باقرار كليّ . والحكم : الرجل جميل — والحكم : هو كبير : لا يقتصران على الشخص الذي يحكم ، لكنه ، شأنه شأن الأحكام النظرية ، يقتضي اقرار كل واحد »[1] .

ومع ذلك فنحن حين نحكم على شيء بأنه كبير ، فإننا نفكر في نفس الوقت في أشياء أخرى من نفس الجنس هو بالنسبة إليها أكبر . فلا بد إذن أن يكون في أساس الحكم مقياس نفترض أنه يمكن الجميع قبوله ، وإن كان

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٢٥ ط ١ ص ٧٩ — ٨٠ = ٨٧ — ٨٨ من الترجمة الفرنسية .

لا يتعلق بالتقدير المنطقي ، وإنما فقط بالتقدير الجمالي للكِبَر ، هذ الأن المقياس ذاتي ويوجد في أساس الحكم التأملي في الكبير (المقدار) . وهذا المقياس يمكن أن يكون تجريبياً ، مثل الكِبَر المتوسط للناس الذين نعرفهم ، أو للحيوانات التي من نوع معين ، أو للأشجار ، أو للمنازل ، أو للجبال ؛ كما يمكن أيضاً أن يكون معطى بشكل قبلي a priori مثل مقدار فضيلة معينة ، أو الحرية العامة ، أو العدالة في بلد ما .

ونحن في تقديرنا للأشياء أنها صغيرة أو كبيرة ، نمتد بأحكامنا أحياناً إلى خواص أو صفات هذه الأشياء نفسها ؛ ولهذا نقول عن الجمال نفسه إنه كبير أو صغير ؛ والسبب في ذلك أن العيان وفقاً لما تقتضيه ملكة الحكم هو دائماً ظاهرة ، وبالتالي ذو كم .

لكن حين نقول عن شيء إنه كبير على وجه الاطلاق ، ومن كل النواحي (ومن وراء كل مقارنة) ، أعني أنه : سامٍ ، فإننا بهذا لا نسمح بالبحث خارج هذا الشيء عن مقياس ملائم له بل نقصد ان مقياسه هو الشيء نفسه . إنه مقدار لا يساوي غير نفسه . وينتج عن هذا أن السامي لا ينبغي أن يُنشد في أشياء الطبيعة ، وإنما فقط في « أفكارنا » .

ومن هنا يمكن أن نتخذ التعريف التالي : « السامي هو بالمقارنة إليه يكون كل الباقي صغيراً » . وهذا لا ينطبق على أي شيء يدرك بالحواس . وإنما بملكة الخيال لنستطيع أن نتصور زيادة إلى غير نهاية . ولهذا فإنه يجب ألا ننعت الموضوع بأنه « سامي » ، وإنما ننعت بهذا النعت استعداد العقل الذي يشغل ملكة الحكم التأملي .

« ومن هنا يمكن أن نضيف إلى سائر صيغ التعريف الصيغة التالية لتعريف السامي : السامي هو الذي ، بمجرد إمكان تعقله ، يكشف عن وجود ملكة في

النفس تتجاوز كل مقياس للحواس »[1] .

السامي إذن هو ما يتجاوز نطاق الحواس ، ويستنهض ملكة الحكم لتجاوز نطاق الحواس ، فمثلاً العدد اللامتناهي ، المكان اللامتناهي ، المقدار اللامتناهي – كل هذه المعاني لا تحيط بها الحواس ، وإنما تدركها ملكة الخيال وملكة العقل التي تتجاوز المقاييس الحسّية .

هذا فيما يتعلق بالسامي الرياضي أو في الرياضيات .

٣
السامي في أمور الطبيعة

أما السامي في أمور الطبيعة فهو جمالي ، ومعنى هذا أنه يدرك مباشرة في عيان ، ويستعمله الخيال . ولا يوجد حد أقصى للتقدير الرياضي للمقدار ، لأن العدد يستمر إلى غير نهاية . أما بالنسبة إلى التقدير الجمالي للمقدار فيوجد حد أقصى ، وهو يتضمن « فكرة » Idée السامي ، ويثير ذلك الانفعال الذي لا يمكن قياسه بأي مقدار رياضي .

ولكي يدرك كم بالعيان في الخيال ، فلا بد من عمليتين : الادراك ، apprehensio والفهم comprehensio . والادراك يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، وأمره سهل . أما الفهم فيزداد صعوبة كلما تقـدم الادراك ، وسرعان ما يبلغ غايته القصوى ، وهي المقياس الأساسي لتقدير المقدار .

ذلك أنه حين يصل الادراك إلى النقطة التي عندها تبدأ الامتثالات الجزئية لعيان الحواس في الزوال من الخيال ، بينما يتقدم الخيال في ادراك ما يتلو ، فإن الفهم يفقد في ناحية ما كسبه في الأخرى ، وحينئذ يوجد في الفهم درجة قصوى لا يمكن الخيال تجاوزها . وهذا يفسر ما لاحظه سافاري[2] Savary

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٢٥ ط ١ ص ٨٤ = ص ٩٠ ترجمة فرنسية .

(٢) عالم بالآثار المصرية ، ولد في فثريه بفرنسا سنة ١٧٥٠ .

في « رسائله من مصر » من أنه يجب على المشاهد ألا يقترب كثيراً أو يبتعد كثيراً عن الاهرام ، من أجل استشعار عظمتها . لأنه إذا ابتعد كثيراً ، كانت الأجزاء المدركة غامضة لا تحدث انفعالاً مجزياً ولا تأثيراً على الحكم الجمالي ؛ وإذا اقترب كثيراً كانت العين في حاجة إلى مدة من الزمن لانجاز الادراك من القاعدة إلى القمة : وفي هذه العملية تزول الادراكات الأولى جزئياً قبل أن يدرك الخيال الإدراكات الأخيرة ، فلا يكون الفهم تاماً أبداً — وهذا يفسّر أيضاً الحيرة التي يستشعرها المشاهد لكنيسة القديس بطرس في روما حين يراها لأول مرة : إنه يستشعر أمامها بعجز الخيال عن تصور فكرة الكل ، وفي ذلك يبلغ الخيال أقصى ما يستطيع ، وفي سعيه لتجاوزه يفنى في ذاته ، وبهذا يغرق في رضا مثير .

واللامتناهي عظيم عظمة مطلقة ، وبالمقارنة إليه يبدو كل شيء صغيراً . وأن يستطيع الإنسان إدراك اللامتناهي بوصفه كُلاًّ ، هذا يدل على ملكة للعقل تتجاوز كل نطاق للحواس . ولا بد لذلك من فهم عقلي خاص ، فهم يمكن أن يوصف بأنه فوق حِسّي .

والطبيعة سامية في الظواهر التي يثير عيانها « فكرة » لانهائيتها . وهذا لا يمكن أن يحدث إلاّ أكبر مجهود للخيال في تقدير عظمة الموضوع .

ولهذا فإن السامي الحقيق لا يوجد إلاّ في عقل من يحكم ؛ ولا ينبغي أن نبحث عنه في الموضوع الطبيعي الذي يثير تأمله هذا الاستعداد الخاص بالذات المدركة . فمن الذي يصف بالسموّ كتلاً جبلية غير ذات شكل ، مكدّسة بعضها فوق بعض في اضطراب وحشي ، مع ما عليها من اهرامات من الثلوج ، أو البحر الهائج المجنون ؟! لكن الروح تستشعر اتساعها في تقديرها لذاتها ، إذا ما استسلمت — دون اهتمام بشكل الأشياء — إلى الخيال وإلى العقل الذي لا يفعل إلاّ أن يوسع من الخيال الذي يجد نفسه مرتبطاً به .

٤

نوع الرضا في الحكم على السامي

« إن شعورنا بعجز قدرتنا عن بلوغ « فكرة » Idee ، هي بالنسبة إلينا قانون ، هو الاحترام . « وفكرة فهم » أية ظاهرة ، ممكن أن تُعْطى لنا في عيان الكل ، هي « فكرة » Idee يفرضها علينا قانون العقل الذي لا يعرف أي مقياس محدود آخر ، صادق بالنسبة إلى الجميـــع ، وثابت نقول إنه لا يعرف أي مقياس محدود آخر غير الكل المطلق das Absolut-Ganze وخيالنا ، حتى في توتره الأقصى للوصول إلى فهم موضوع معطى في كل عياني (وبالتالي في عرض « لفكرة » العقل) كما هو مطلوب منه ، يكشف عن حدوده وعن عجزه ، وأيضاً عن مصيره الذي هو تحقيق توافقه مع تلك « الفكرة » كما لو كان مع قانون . وهكذا فإن الشعور بالسامي في الطبيعة هو احترامٌ لمصيرنا نشهد به أمام الموضوع بطريقة خفية (ابدال احترام الموضوع باحترام فكرة الإنسانية فينا بوصفنا ذوات) ، مما يجعلنا نقدر على معاينة سموّ المصير العقلي لملكتنا الخاصة بالمعرفة على أكبر قوة للحساسية .

فالشعور بالسامي هو إذن شعور بالضيق ناشىء عن عدم كفاية الخيال — في التقدير الجمالي للعظمة — للتقدير بواسطة العقل ؛ وفي نفس الوقت يوجد في هذا سرور ينبعث عن الاتفاق بين « الأفكار » العقلية وبين هذا الحكم على عدم كفاية أقوى ملكة حِسّية ، بالقدر الذي به يكون السعي إلى هذه « الأفكار » قانونا بالنسبة إلينا . ذلك أنه قانون بالنسبة إلينا ، وخاص بمصيرنا أن نقدر كل ما تحتويه الطبيعة — كموضوع للحواس — من عظمة ، أن نقدره أنه صغير بالنسبة إلى « أفكار » (أو مُثُل) العقل ؛ وما يثير فينا الشعور بهذا المصير فوق المحسوس يتفق مع هذا القانون . والمجهود الأكبر للخيال في تقديم الوحدة ، وهو سيكون تقدير العظمة ، هو علاقة مع العظيم

مطلقاً Absolut-Grosses ؛ إنها إذن علاقة مع قانون العقل ألا يقرّ بغير العظيم مطلقاً كمقياس أعلى للمقادير »[1] .

وبالجملة فإن الشعور بالسامي ينطوي على شعور بالضيق (أو الألم) الذي يصيب ملكة الحكم الجمالية تجاه موضوع معين .

٥
السامي الديناميكي في الطبيعة

« القوة Macht قدرة أعلى من عقبات كبيرة. والقوة تسمى شدّة Gewalt حينما تتغلب على مقاومة ما يملك قوة . والطبيعة ، في الحكم الجمالي ، منظوراً إليها على أنها قوة لا سلطان لها علينا ، تكون سامية ديناميكياً .

والطبيعة حين ينبغي النظر إليها على أنها سامية بالنسبة إلينا بمعنى ديناميكي ، ينبغي أن تصوّر أنها تثير الخوف Furcht (على الرغم من أن كل موضوع مولّد للخوف لا يكون سامياً في حكمنا الجمالي) . ذلك أنه في الحكم الجمالي (بدون تصور) لا يمكن التغلّب على العقبة أن يقدّر إلاّ بحسب كِبَر المقاومة . وما نجتهد في مقاومته هو شر ، وإذا لم نجد قوتنا مكافئة للشر ، يكون الموضوع من شأنه أن يخيف . وهكذا فإنه بالنسبة إلى ملكة الحكم الجمالية التأملية لا يمكن الطبيعة أن تمتلك قيمة بوصفها قوة ، وأن تكون سامية سموّاً ديناميكياً ، إلاّ بالقدر الذي به تعدّ مثيرة للخوف »[2] .

ويمكن أن نتصور شيئاً ما أنه قابل لأن يثير الخوف ، دون أن نخاف أمامه ، حين نود أن نقاومه ، بينما كل مقاومة ستكون بلا فائدة . فالإنسان الفاضل يخشى الله ، دون أن يشعر بالخوف منه ، لأنه يظن أن مقاومة الله وأوامره ليست حالة يمكن أن يهتم بها .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٢٧ ط ١ ص ٩٥ — ٩٧ = ٩٦ ترجمة فرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ٢٨ ط ١ ص ١٠١ = ص ٩٨ — ٩٩ ترجمة فرنسية .

ومن يخَف لا يستطيع أن يصدر حكماً على السامي في الطبيعة ، كما أن من تسيطر عليه الشهوة لا يستطيع أن يصدر حكماً على الجميل . إنه يهرب من رؤية الموضوع الذي يثير في نفسه الخوف ، ومن المستحيل أن يجد الرضا في خوف جدّي . والارتياح الناشىء عن انتهاء موقف أليم هو شعور بالسرور .

إن الصخور التي تبرز وعرة مهددة في جو حافل بعواصف وغيوم تتجمع وتتقدم محفوفة بالبروق والرعود ، والبراكين بكل قوتها المدمِّرة ، والأعاصير في المحيط الشاسع الغاضب ، ومساقط النهر القويّ ، الخ — هذه أشياء تقلّص فينا قوة المقاومة إلى حدّ ضئيل جداً لو قورن بقوتها ..لكن لو كنا نحن في أمان ونحن نشاهدها ، فإن منظرها يكون أكثر فتنة كلما كانت أبعث على الخوف . ونصف هذه الأشياء أنها سامية لأنها تسمو بقوى النفس فوق المستوى العادي وتجعلنا نكتشف في أنفسنا قدرة على المقاومة من نوع آخر مختلف تماماً ، يزوّدنا بالشجاعة على مواجهة قوة الطبيعة الهائلة .

وتقديرنا لأنفسنا لا ينقص نتيجة لشعورنا بأننا في أمان ، من أجل استشعار هذا الرضا الدافع إلى الحماسة ؛ وعدم النظر إلى الخطر على أنه جدّي لا يعني أننا لا نأخذ مأخذ الجد ما هو سامٍ في قدرتنا الروحية ذلك أن الرضا لا يتعلق ها هنا إلاّ بمصير قدرتنا كما ينكشف في هذا الموقف .

« ومن هذا كله يتبين أن السامي لا يوجد في أي شيء من أشياء الطبيعة ، وإنما يوجد فقط في عقلنا ، بالقدر الذي به نستطيع أن نصير شاعرين بأننا أسمى من الطبيعة هنا ، ومن الطبيعة خارجا عنا (بقدر ما تحدث فعلها فينا) . وكل ما يثير فينا هذا الشعور ، مثل قوة الطبيعة ، مما يستجلب قوانا ، هو إذن سام (ولكن بغير تدقيق في التعبير) ؛ وفقط بافتراض تلك « الفكرة » Idée فينا وبالإضافة إليها نكون قادرين على الوصول إلى « فكرة » الطبيعة السامية لهذا « الموجود » الذي يولّد فينا احتراماً عميقاً ليس فقط عن طريق القوة التي يجلّيها في الطبيعة ، بل وأيضاً وخصوصاً عن طريق القدرة التي

فينا ، القدرة على الحكم على الطبيعة دون خوف ، وأن نفكّر أن مصيرنا أسمى من ذلك »[1] .

والاستمتاع بالسامي في الطبيعة سلبيّ ، بينما الاستمتاع بالجميل فيها إيجابي ؛ ذلك لأننا في الحالة الأولى بإزاء شعور فيه الخيال يَحْرِم نَفسه من الحرية ، لأنه يتعين في اتجاه غائي وفقاً لقانون آخر غير قانون الاستعمال التجريبي . والدهشة القريبة من الحزن ، والفزع والقشعريرة المقدسة التي تملك المشاهد أمام منظر الجبال التي تتصاعد إلى عنان السماء ، ومنظر الأغوار العميقة التي تتساقط فيها الشلالات ، والخلوات التي تسكنها ظلال كثيفة — لا يمكن أن تبث في المشاهد شعوراً حقيقياً بالخوف لأنه يشعر بالأمان .

---

(۱) كنت «نقد ملكة الحكم » ۲۸ ط ۱ ص ۱۰۸ = ۱۰۲ ترجمة فرنسية .

استنباط الأحكام الجمالية المحضة

ضرورة الاستنباط ، أي بيان ضمان مشروعية نوع من الأحكام ، لا تتعلق إلا بالأحكام الخاصة بالجمال ، لا بتلك الخاصة بالسامي ، لأن النوع الأول يطالب بكلية ذاتية ، أي بموافقة جميع الناس ، على الرغم من أن الأمر لا يتعلق بحكم معرفة ، وإنما فقط بلذة أو ألم . وبالجملة ضرورة الاستنباط إنما تخص حكم الذوق .

وحكم الذوق ليس مثل الحكم النظري أو الحكم المتعلق بالمعرفة الذي يفترض أساساً له طبيعة بوجه عام خاصة بالذهن ، وليس مثل الحكم العملي الذي يفترض أساساً له فكرة الحرية بوصفها فكرة قبلية للعقل . وإنما حكم الذوق يهدف إلى قيمة كلية تتعلق بحكم شخصي ، وبالنسبة إليه علينا أن نبرر أو نفسر كيف أن شيئاً ما يمكن أن يبعث على الرضا واللذة .

وهذه الكلية التي ينشدها حكم الذوق لما كانت لا يمكن أن تقوم على أساس اتفاق الآراء واستقصاء طرائق الشعور عند الآخرين ، بل تقوم على استقلال الذات وهي تحكم على الشعور باللذة ، فإن مثل هذا الحكم يجب أن يتصف بخاصتين منطقيتين : الأولى هي الكلية القبلية ، لا الكلية المنطقية وفقاً لتصورات ، بل كلية الحكم الفردي ؛ والثانية هي الضرورة (التي يجب أن تقوم دائماً على مبادىء قبلية) ، ولكنها لا تتوقف على أسباب برهانية

قبلية Beweisgründe ، بامتثالها يمكن فرض الموافقة التي يفترضها حكم الذوق . فلننظر في كلتا الخاصيتين :

١ — الخاصية الأولى لحكم الذوق : إن حكم الذوق يحدد موضوعه (من حيث هو جميل) من وجهة نظر الرضا ، مدعياً موافقة كل واحد على نفس الحكم ، كما لو كان موضوعياً . فقولي : هذه الزهرة جميلة — يعني في نفس الوقت ادعاء أنها تسرّ كل الناس . فهل إرضاؤها ناجم عن رائحتها ؟ كلا ، فإن رائحتها قد ترضي هذا ، وقد تثير الدوار في ذاك . فماذا نستنتج من هذا ، اللهم إلاّ أن جمالها خاصية في الزهرة نفسها ، ولا يتوقف على اختلاف الرؤوس والحواس ، بل على هذه أن تتكيف وهذا الجمال إذا أرادت إدراكه ؟ ومع ذلك فليس الأمر هكذا . ذلك أن حكم الذوق يقوم في كونه لا يقرر أن شيئا ما جميل إلا وفقاً للخاصية التي بموجبها يتفق مع طريقتنا في ادراكه .

كذلك يقتضي حكم الذوق ألا يكون صدوره ناتجاً عن تجارب الآخرين وما يستشعرونه من لذة أو كراهية لهذا الشيء ؛ بل يصدر بطريقة قبلية ، لأن الشيء يسرّ على نحو كلّي : ومع ذلك فإن حكم الذوق لا يقوم على تصورات ، لأنه ليس حكم معرفة ، بل هو حكم جمالي .

وهذا هو الذي يفسّر أن شاعراً ناشئاً يظل مقتنعاً بأن قصيدته جميلة على الرغم من حكم جمهور الناس عليها أو حكم أصدقائه بأنها ليست كذلك . وإذا حدث انه صدقهم ، فهذا لا يحدث لأنه غير رأيه في قيمـــة قصيدته وإنما لأنه قد يجد أسباباً تدعوه إلى مسايرة الآخرين في أوهامهم المضادة لما اقتنع هو به . وإنما قد يحدث فيما بعد ، حين يرهف ذوقه ، أن يتخلى عن حكمه الأول طائعاً مختاراً . ان الذوق لا يدعي غير الاستقلال في الحكم . فإن جعل من أحكام الآخرين مبادىء محدّدة لأحكامه ، فقد تخلّى عن هذا الاستقلال .

ولما كان الذوق لا يتعين بتصورات وتعليمات ، فإنها أحوج ما تكون إلى تأمل الشواهد على الثقافة الدخيلة والتي نالت الاستحسان منذ زمان طويل ،

حتى لا يرتد إلى حالة غلظ الطبع وجسارة الذوق .

٢ ـ الخاصية الثانية لحكم الذوق : وحكم الذوق لا يتعين بأسباب برهانية :

أ) فإذا وجد شخص أن بناء ما ، أو منظراً ، أو قصيدة ليست جميلة ، فإنه لا يفرض على نفسه الحكم بأنه جميل حتى لو صدر ذلك الحكم عن مائة شخص يمدحونها . صحيح أنه يمكن أن يسلك كما لو كان هذا الشيء يسره هو أيضاً ، حتى لا يتهم بالافتقار إلى الذوق ، لكنه يدرك تمام الإدراك أن تقدير الآخرين ليس حجة قاطعة للحكم بالجمال . وحكم الآخرين المضاد لحكمنا على شيء ما ربما يجعلنا أقل ثقة بأحكامنا ، لكنه لا يمكنه أبداً أن يقنعنا بأنه ليس مشروعاً . وهكذا لايوجد أي سبب برهاني تجريبي يمكنه أن يفرض حكم ذوقٍ على إنسان .

ب) كذلك لا يستطيع البرهان القبلي وفقاً لقواعد محددة ــ أن يعيّن الحكم على الجمال . فإن قرأ عليّ شخص قصيدته ، أو اقتادني إلى منظر لا يوافق ذوقي ، فإن في وسعه أن يستشهد بآراء باتيه [1] أو لسنج أو نقاد ذوق أقدم وأشهر من هذين ، وبكل القواعد المقررة من قِبَل هؤلاء ابتغاء اثبات أن قصيدته جميلة ــ فإنني مع ذلك أغلق أذنيّ ، وأُعْرِض عن سماع أية حجة ، وأقرر أن قواعد هؤلاء النقاد باطلة ، أو أنها لا تنطبق ها هنا ، ولا أسمح لنفسي بأن تتأثر في حكمها بأسباب برهانية قبلية ، لأن الأمر يتعلق بحكم الذوق ، لا بحكم الذهن أو العقل .

« إن حكم الذوق يصاغ دائماً على شكل حكم مفرد (شخصي) بمناسبة موضوع ما . وفي وسع الذهن أن يصوغ حكماً عاماً بمقارنته مع أشياء أخرى

---

(١) Charles Batteux : عالم جمال فرنسي مشهور (١٧١٣ ــ ١٧٨٠) ومن مؤلفاته : « الفنون الجميلة مردودة إلى نفس المبدأ » (باريس سنة ١٧٤٦) .

من حيث الإرضاء ، مثلاً : أزهار التوليب جميلة ، لكن الأمر ها هنا لا يتعلق بحكم ذوق ، بل بحكم منطقي ، يجعل من علاقة شيء بالذوق محمولاً على أشياء من نفس الجنس ؛ وفقط الحكم الذي به أقرر جميلةً زهرة توليب واحدة ، أي الذي به أقرر أن الرضا الذي أستشعره منها هو رضا كلي (يشارك فيه كل الناس) . هو حكم ذوق . وخاصية هذا الحكم هي أنه ، على الرغم من أنه لا يملك غير قيمة ذاتية ، فإنه يدعي أنه صادق عند جميع الناس ، كما لو كان الأمر متعلقاً بحكم موضوعي يقوم على مبادىء المعرفة ويمكن أن يُفْرَض بواسطة برهان » [1] .

ولا يوجد مبدأ موضوعي ممكن للذوق ، ونقصد بـ « مبدأ » الذوق مبدءاً يمكن أن يندرج تحت شروطه تصور الموضوع ، ثم بعد اقامة البرهان نُحكم بأنه جميل ؛ ذلك لأن حكمي على الشيء بأنه جميل يتم مباشرةً لدى مشاهدته : دون مساعدة براهين . ومهما يقل النقاد لتبرير أحكام الذوق ، فإن أحكامهم ذاتية .

إن مبدأ الذوق هو المبدأ الذاتي لملكة الحكم بوجه عام ، إنه يتميز من الحكم المنطقي من حيث ان هذا الأخير يُدْرِج امتثالاً تحت تصورات الموضوع ، بينما حكم الذوق لا يدرج شيئاً تحت تصور . بيد أنه يتشابه ، مع ذلك ، مع الحكم المنطقي في كونه يدعي الكلية والضرورة ، لكن لا بحسب تصورات الموضوع ، وإنما لاعتبارات ذاتية خالصة .

وأحكام الذوق أحكام تركيبية ، لأنها تتجاوز تصور الموضوع بل وعيانه وتضيف إليه شيئاً هو الشعور باللذة أو بالألم .

لكن ماذا نقرر قبلياً عن موضوع في حكم الذوق ؟ إن ما نقرره هو كلية اللذة المرتبطة بمشاهدة الشيء الجميل .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٣٣ ط ١ ص ١٤٠ = ص ١٢٠ من الترجمة الفرنسية .

الفن

١

الفن بوجه عام

وكنت في تحديده للفن يميّزه من الطبيعة ، والعلم ، والصناعة :

أ) فالفن يتميّز من الطبيعة ، كما يتميز العمل facere من الفعل agere ، وناتج الفن يتميز من حيث هو عمل opus من ناتج الطبيعة من حيث هو معلول effectus .

وينبغي ألا نسمي فنّاً إلا ما ينتج عن الحرية التي تضع العقل أساساً لأفعالها . ولقد نرى الناس ينعتون بنعت « العمل الفني » نتاج النحل (خلايا النحل المنتظمة الأشكال) ، لكن هذا على سبيل التشبيه والمناظرة .

وإذا فتشنا في مستنقع فعثرنا بلوح خشب ممسوح لم نقل إنه من صنع الطبيعة ، بل من صنع الفن ، لأن صانعه فكر في غاية من أجلها كان هذا اللوح على هذا الشكل .

ب) والفن ، بوصفه مهارة انسانية ، يتميز من العلم ، كما تتميز الملكة العملية من الملكة النظرية ، والتكنيك من النظرية ، والمساحة من الهندسة .

جـ) والفن يتميز من الصناعة (أو الحرفة أو المهنة) من حيث أن الفن حرّ ، بينما الصناعة (أو المهنة ، أو الحرفة) مأجورة . ولهذا ينظر إلى الفن على أنه لعب ، أي نشاط لذيذ في ذاته ، أما الصناعة فمجهود أليم لا يجذب إلا بنتاجه (الأجرة) ولهذا يمكن أن يُفْرَض قهراً وقسراً .

٢

الفنون الجميلة

لا يوجد علم للجميل بل نقد للجميل ، ولا توجد علوم جميلة ، بل فنون جميلة . ذلك أنه كي يوجد علم للجميل فيجب أن يقرر المرء الأمور علمياً ، أي بناء على براهين وأسباب برهانية هل الشيء جميل أو غير جميل ؛ لكن الحكم على الجمال لا يمكن أن يكون حكم ذوق إذا انتسب إلى العلم . والعلم الذي يجب أن يكون جميلاً بما هو علم — لا معنى له . لأننا إذا طالبناه بوصفه علماً ، بالمبادىء والبراهين ، لم نحصل إلا على كلمات مليئة بالذوق (فكاهات) .

وإذا اقتصر الفن على القيام بالأعمال الضرورية لتنفيذ شيء ما وفقاً لمعارفنا عنه ، فإنه يكون ميكانيكياً ؛ لكن إذا كانت غايته المباشرة هي استشعار اللذة ، فإنه يسمى فناً جمالياً .

والفنون إما للاستمتاع ، وإما للمعرفة . والأولى هي التي تكون غايتها مجرد الاستمتاع مثل كل ما يجذب حين الجلوس إلى مائدة الطعام ، كحسن الحديث ، والبراعة في ادارة حوار شائق ، وحي ، واشاعة الحبور بالملح والفكاهات . والثانية ضرب من الامتثال ذو غاية في ذاته ويسهم في تثقيف ملكات النفس من أجل التعبير في المجتمع .

والفنون الجميلة لا تكون من الفن إلاّ بالقدر الذي به تملك في نفس

الوقت مظهر الطبيعة . ان نشاهد في نتاج الفن غاية حرة كما لو كان الأثر الفني صادراً عن الطبيعة نفسها .

ولهذا فإن الغائية في نتاج الفنون الجميلة ، وإن كانت مقصودة ، فإنها ينبغي ألا تبدو مقصودة ، أعني أنه يجب أن يتخذ الفن مظهر الطبيعة ، بالرغم من أننا على وعي بأننا بإزاء عمل فني . ونتاج الفن يظهر كما لو كان من نتاج الطبيعة إذا كنا نجد فيه الدقة في الاتفاق على القواعد التي وفقاً لها يمكن أن يكون ما ينبغي أن يكون . لكن يجب ألا تَشِفّ القاعدة بوضوح ؛ أعني أنه يجب ألا يبيّن الفنان عن شيء يدل على أنه كان يضع القاعدة نصب عينيه ، وأن القاعدة قد فرضت قيوداً على ملكات نفسه .

٣

تقسيم الفنون الجميلة

أيسر وسيلة لتقسيم الفنون أن نناظرها بوسائل التعبير ، ما دام الجمال هو التعبير عن الأفكار الجمالية . ووسائل التعبير هي : الكلمة ، والبادرة geste ، والنغمة . ومن هنا يمكن تقسيم الفنون الجميلة إلى ثلاثة أنواع :

١) فن القول ؛

٢) الفن التشكيلي ؛

٣) فن لعبة الحواسّ (بوصفها انطباعات خارجية للحواس) .

فلنأخذ في بيان كل نوع منها :

١) أما فنون القول فهي البلاغة (الفصاحة) والشعر . والبلاغة éloquence Beredsamkeit هي فن أداء مهمة من شأن الذهن كما لو كان الأمر يتعلق بلعبة حرة للخيال ؛ وفنّ الشعر Dichtkunst هو فن ادارة اللعب الحرّ

للخيال كما لو كان نشاطاً للذهن . فالخطيب يعلن عن مهمة ويؤديها ابتغاء تسلية السامعين ، كما لو كان الأمر مجرد لعب مع الأفكار . والشاعر لا يفصح إلاّ عن لعب لذيذ بالأفكار ، لكن ينتج عن هذا اللعب الكثير من الأمور للذهن حتى يبدو أنه لم يكن له من قصد إلاّ أداء مهمة الذهن .

والخطيب يعطي شيئاً لا يعد به ، أعني اللعب الملهّي للخيال ، لكنه يخلف في بعض ما يعد به ، أما الشاعر فعلى العكس : يعد بالقليل ، ويعلن عن لعب بالأفكار ؛ لكنه يحقق شيئاً خليقاً بعمل جاد ، وذلك بتزويده الذهن بالقوت بواسطة اللعب ، وبمنحه الحياة للتصورات عن طريق الخيال . ولهذا فإن الخطيب يعطي أقل ، والشاعر يعطي أكثر : مما يعد به .

٢) والفنون التشكيلية أو فنون التعبير عن الأفكار (أو المثل) في عيان الحواس هي إما فنّ الحقيقة المحسوسة ، أو فنّ الظاهر المحسوس . والأول يسمى : تجسيماً plastique والثاني : تصويراً peinture . وكلاهما يجعل من أشكال في المكان تعبيراً عن « الأفكار » ؛ فالتجسيم يستعمل أشكالاً تعرف بحسّين هما : البصر واللمس ؛ والتصوير لا يتوجه إلاّ إلى البصر . والفكرة الجمالية (النموذج الخيالي) مبدأ لكليهما في الخيال ، لكن الشكل المعبر عنه (النسخة) يُعْطى في امتداده الجسماني أو في النحو الذي يصوّر به في العين (تبعاً لمظهره في سطح) .

والتجسيم Plastik ، وهو النوع الأول من الفنون الجميلة التشكيلية ، يشمل : النحت والمعمار . فالنحت هو الفن الذي يقدم في شكل جسماني تصورات للأشياء ، كما يمكن أن توجد في الطبيعة ؛ والمعمار فن عرض تصورات لأشياء ليست ممكنة إلاّ بالفن وليس لشكلها طبيعة ، بل غاية اعتباطية كمبدأ محدَّد ، ووفقاً لهذا الغرض يجب أن تعرضها على نحوٍ غائي من الناحية الجمالية . وفن المعمار المهم هو نوع خاص من استعمال موضوع الفن . والتعبير البسيط عن الأفكار الجمالية هو الغرض الجوهري في المعمار .

وهكذا نشاهد أن تماثيل ناس ، أو آلهة ، أو حيوان تنتسب إلى النحت ، بينما الأبنية الفخمة المخصصة للاجتماعات العامة ، والقصور ، وعقود النصر ، والأعمدة والمقابر وسائر الأبنية المخصصة لتمجيد ذكرى الإنسان تنسب إلى المعمار .

والتصوير peinture, Malerkunst ، وهو النوع الثاني من الفنون التشكيلية ، ويمثل المظهر المحسوس مرتبطاً بالأفكار ارتباطاً فنياً — يمكن أن يشمل فن المحاكاة Sehilderung الجميلة للطبيعة ، وفن الترتيب Zusammenstellung الجميل لمنتجات الطبيعة . والأول هو التصوير بالمعنى الدقيق ؛ والثاني هو فن البساتين . والأول لا يعطي إلا مظهر الامتداد الجسمي ؛ بينما الثاني يعطي مظهر الاستعمال والانتفاع من أجل غايات أخرى غير لعب الخيال في تأمل أشكاله . وفن البساتين ليس شيئاً آخر غير فن تزيين التربة بنفس التنويع (الأعشاب ، الأزهار ، الشجيرات ، الأشجار ، قنوات المياه ، الروابي والأودية) الذي عليه تتبدى الطبيعة للعيان لكن مع ترتيبه وفقاً لأفكار معيّنة . والترتيب الجميل للأشياء المادية لا يوجد إلاّ بالنسبة إلى العين ، أما حسّ اللمس فلا يمكن أن يدرك مثل هذا الترتيب . ويدخل كنت في فن التصوير بالمعنى الواسع : تزيين الغرف بالبساطات والأغشية الجدرانية ، وكل أثاث مخصص للنظر فقط ؛ وكذلك فن اللباس بذوق . فأصص الأزهار المتنوعة والقاعة المزودة بكل أنواع الزينة (ويدخل في ذلك زينات السيدات !) تشكل في لمعان الاحتفال لوحة تشبه لوحة التصوير : ولا مدعاة لها هناك إلاّ لتكون متعة للناظرين ، ومحركاً للخيال في تلاعبه الحر بالأفكار . ولقد تكون صناعة كل ألوان الزينات هذه مختلفة من الناحية الميكانيكية وتفترض فنانين مختلفين كل الاختلاف ، لكن حكم الذوق على ما هو جميل في هذا الفن محدد دائماً على نحو مطّرد .

٣) أما فن اللعب الجميل بالاحساسات المعبّر عنها في الخارج فلا يمكن أن

يكون شيئاً آخر غير نسبة الدرجات المختلفة لتنوير الحواس ، أعني نغمة الحس . فإذا أخذنا هذا التعبير بمعنى واسع أمكن تقسيم هذا الفن إلى :

أ) لعب فنيّ بالإحساسات السمعية ؛

ب) ولعب فني بالإحساسات البصرية .

أي إلى : الموسيقى ، وفن الألوان .

٤

اجتماع الفنون في نتاج واحد

ويمكن أن يجتمع فنان أو أكثر في نتاج فني واحد . فالبلاغة قد تجتمع مع التصوير في مسرحية ؛ والشعر يمكن أن يجتمع مع الموسيقى في الغناء ؛ والغناء يمكن أن يجتمع مع العرض التصويري (المسرح) في الأوبرا ، ولعبة الإحساسات قد تجتمع مع الموسيقى ومع لعبة الأشكال في الرقص . وعَرْض السامي ، من حيث ينتسب إلى الفنون الجميلة ، يمكن أن يجتمع مع الجمال في تراجيديا منظومة شعراً ، وفي قصيدة تعليمية وفي الاوراتوريو Oratorio[1] ؛ وفي هذه التركيبات تكون الفنون الجميلة أكثر فناً ، ولكن يمكن أن يشكّ في بعض الأحوال في أنها أكثر جمالاً ، لأن ثم تقاطعاً بين أشكال مختلفة للامتاع .

وفي كل الفنون الجميلة الشيء الجوهري هو الشكل ، وهو الغاية للمشاهدة ولفعل الحُكْم ، وفيه اللذة هي في الوقت نفسه ثقافة وتهيّىء النفس للأفكار ، جاعلاً إياها قادرة على كثير من اللذات والملاهي من هذا النوع ؛ وليس الجوهري هو مادة الإحساس (السحر أو الانفعال) حيث يتعلق الأمر بالمتعة

---

(١) تأليف موسيقى درامي يدور حول موضوع ديني ، مثل اوراتوريوات هيندل .

فقط ، المتعة التي لا تترك مجالاً للفكرة ، وتثلم الذكاء ، وتثير الاشمئزاز من الموضوع ، وتجعل النفس ساخطة على نفسها . وهذا هو مصير الفنون الجميلة إذا لم ترتبط — عن قُرب أو بُعْد — بالأفكار الأخلاقية الكفيلة وحدها بإيجاد رضا مستقل . وهنالك لن تفيد إلاّ في التلهية وشرود الذهن . وبوجه عام ، ألوان الجمال في الطبيعة هي الأنسب للغرض المقصود ، حينما يكون المرء متعوّداً منذ نعومة أظفاره على ملاحظتها ، والحكم عليها ، والإعجاب بها .

٥

مقارنة القيمة النسبية للفنون بعضها إلى بعض

وإذا قارنا الفنون الجميلة بعضها ببعض من حيث المكانة ، لوجدنا أن للشعر المقام الأول ، إذ يرجع بأصله إلى العبقرية ، وهو أقل الفنون التزاماً للقواعد والشواهد . والشعر يشرح الصدر ويوسع أفق الروح لأنه يطلق الحرية للخيال ، وفي داخل حدود تصور معطى وتنوع للأشكال بغير حدود يعطي شكلا يربط عرض هذا التصور بملاء من الأفكار لا يكافئه أي تعبير لغوي ، ويسمو جمالياً إلى المُثُل . ويهب النفس قوى جاعلاً إياها تستشعر قدرتها الحرة ، التلقائية ، المستقلة عن الحرية الطبيعية ، قدرتها على تأمل الطبيعة والحكم عليها من وجهات نظر مختلفة عديدة لاتتجلى لنفسها في التجربة الواقعية لا للحسّ ولا للذهن .

أما البلاغة ، بالقدر الذي به نفهم من ذلك فنّ الإقناع ، أعني فن الخداع بواسطة مظهر جميل ، وليس فقط فن حُسْن القول (الفصاحة والأسلوب) — فإنها منطق خداع ، ديالكتيك ، لا يستعير من الشعر إلا ما هو ضروري لاكتساب النفوس للخطيب قبل إصدار الحكم ، وسلبها حريتها . ولهذا ينبغي ألا ننصح بالبلاغة في المحاكم ولا في المنابر . لأنه إذا تعلّق الأمر بالقوانين المدنيّة ، وحقوق الأشخاص ، أو بتعليم النفوس واجباتها وضرورة

مراعاتها بدقة ، فلا يجدر في مثل هذه الأمور المهمة أن نبقي ظاهراً أقل أثر لاندفاع الروح أو الخيال ، أو أن نستخدم فن الإغواء لصالح شخص ما . وإذا أمكن أحياناً استعمال هذا الفن بنية محمودة في ذاتها ومشروعة ، فإنه مع ذلك خليق بالتنديد ، لأن القواعد والنوايا تفسد عن هذا الطريق ، حتى لو كان الفعل من الناحية الموضوعية مطابقاً للقانون ، إذ لا يكفي أن نفعل ما هو حق ، بل لا بد أيضاً أن نفعل ذلك لأنه حق .

أما في الشعر فكل شيء يكشف عن أمانة ونزاهة وإخلاص،لأنه يؤكد أنه لا يريد أن يفعل غير اللعب بالخيال ، ولا يقتضي أبداً إخضاع الذهن وسحره بالعرض المحسوس .

« وأضع بعد الشعر ، إذا تعلق الأمر باجتذاب النفس وحركتها ، الفنّ الذي هو أقرب إلى فنون القول ويمكن أن يجتمع وإياها على شكل طبيعي جداً ، ألا وهو : الموسيقى Tonkunst . فالموسيقى ، على الرغم من أنها لا تتكلم إلاّ بواسطة إحساسات محضة دون تصور ، وبالتالي لا تدع شيئاً ، مثل الشعر ، للتأمل ، فإنها مع ذلك تهزّ النفس على نحو أكثر تنوّعاً ، وأشد عمقاً وإن كان عابراً وقتياً ؛ لكن من الحق أيضاً أن الموسيقى أكثر متعة منها ثقافة (وحركة الفكر التي تثيرها ليست إلاّ أثر تجميع ميكانيكي إن صحّ هذا التعبير) ، وإذا حكم عليها بحسب العقل فإن قيمتها أقل من قيمة أيّ فن آخر من الفنون الجميلة . ولهذا ، شأنها شأن كل استمتاع ، تقتضي تغييرات عديدة ولا تحتمل التكرار المستمر دون أن تبعث على المَلَل . وسحر الموسيقى ، الذي يمكن أن يبلغ للجميع ، يبدو أنه يقوم على كون كل تعبير لغوي يملك في السياق نغمة مناسبة لمعناه ؛ وهذه النغمة تدل على انفعال للشخص المتكلم وتثيره أيضاً لدى السامع ، وهذا الانفعال يوقظ فيه الفكرة المعبّر عنها بمثل هذه النغمة في اللغة ؛ والتنغيم هو إذن لغة عالمية للإحساسات ، مفهومة لكل إنسان ، والموسيقى وحدها هي التي تستعملها بكل قوّتها ،

أي كلغة للانفعالات ، مبلّغة هكذا تبليغاً كلياً وفقاً لقوانين ترابط « الأفكار » الجمالية المرتبطة فيها طبيعياً ؛ لكن لما كانت هذه الأفكار الجمالية ليست تصورات ولا أفكاراً محددة ، فإن شكل مزج هذه الاحساسات (الانسجام والميلوديا) — بدلاً من شكل اللغة — يفيد — بفضل الترتيب المتناسب للإحساسات — وهو ترتيب يمكن إخضاعه رياضياً لقواعد معينة لأنه يقوم على النسبة العددية لذبذبات الهواء في زمن مساوٍ ، بالقدر الذي به ترتبط الأصوات معاً أو على التوالي — نقول إن شكل مزج هذه الاحساسات يفيد في التعبير عن « الفكرة » الجمالية للمجموع المنسجم لملاءٍ من الأفكار التي لا يبلغ مداها التعبير ، الملائم لموضوع thème معين ، يكوّن الانفعال السائد في القطعة الموسيقية ... وليس للرياضيات أي نصيب في اجتذاب النفس وحركتها الناشئين عن الموسيقى ؛ إنما الرياضيات هي الشرط الذي لا غنى عنه لتناسب الانطباعات في ارتباطها وفي تغيّرها ، وبفضله يمكن ادراك المجموع : ومنع الانطباعات من أن يدمّر بعضها بعضاً ، والتوفيق بينها لإحداث انفعال وانتعاش للنفس متواصلين وفقاً للانفعالات المناظرة ، وبالتالي احداث متعة شخصية لذيذة »[1] .

أما إذا قدرنا قيمة الفنون الجميلة من حيث الثقافة التي تجلبها للنفس ، واتخذنا معياراً توسيع الملكات المتفقة مع المعرفة ، فإن الموسيقى تحتل المكانة الدنيا بين الفنون الجميلة ، لأنها لا تفعل غير التلاعب بالاحساسات . ومن وجهة النظر هذه ، فإن الفنون التشكيلية (التصوير ، النحت ، الخ) تتقدم عليها بمراحل عديدة ؛ لأنها مع قيادتها للخيال إلى لعب حر فإنها مع ذلك تأتي بما يناسب الذهن ، وتقوم بعمل جادّ ، لأنها — أي هذه الفنون التشكيلية — تحقق إنتاجاً يفيد تصورات الذهن أداة إبلاغ باقية . إن الموسيقى تمضي من

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٥٣ ط ١ ص ٢١٦ — ٢١٧ = ص ١٥٥ — ١٥٦ من الترجمة الفرنسية .

الاحساسات إلى الأفكار غير المحدّدة ؛ أما الفنون التشكيلية فتمضي من الأفكار المحددة إلى الإحساسات . وهذه الأخيرة تجلب انطباعات باقية ؛ أما الموسيقى فلا تجلب إلا إنطباعات عابرة . ثم إن الموسيقى تفتقر إلى بعض التهذيب الاجتماعي Urbanität لأنها تمتد إلى أبعد مما يراد لها وتفرض نفسها بنفسها على الجيران ، مؤذية أولئك الذين لا يدخلون ضمن الجماعة ، ويتوقف هذا المدى على طبيعة الآلات الموسيقية نفسها من حيث ارتفاع أصواتها وانخفاضه . وهذا امر لا تحدثه الفنون التي تخاطب العيون ، إذ يكفي صرف العيون إذا أراد المرء ألا يخضع للتأثير .

ويفضل كنت التصوير على سائر الفنون التشكيلية لأنه يفيد كأساس — من حيث هو رسم — لكل الفنون التشكيلية ، ولأنه يمكنه أن ينفذ نفوذا أعمق في منطقة « الأفكار » (المثُل) وأن يوسّع — تبعاً لذلك — مجال العيان أكثر مما تستطيع ذلك سائر الفنون .

العبقرية

يعرف كنت العبقرية Genie بأنها « الموهبة الطبيعية التي تعطي القـــواعد للفن . ولما كانت الموهبة الطبيعية ، بوصفها قوة مبدعة فطرية في الفنان ، تنتسب إلى الطبيعة ، فيمكن أن نقول إن العبقرية هي الاستعداد الفطري في النفس الذي بواسطته تعطي الطبيعة القواعد للفن ... ومن هذا يتبين أن العبقرية :

١ – هي موهبة طبيعية Talent تقوم في ابداع ما لا يمكن اعطاء قاعدة محددة له ، ولا يتعلق الأمر باستعداد لما يمكن أن يُتعلّم بحسب قاعدة ما ؛ وتبعاً لذلك فإن الأصالة يجب أن تكون خاصّيتها الأولى ؛

٢ – وأنه لما كان المحال يمكن أيضاً أن يكون أصيلاً ، فإن مبدعاتها ينبغي في نفس الوقت أن تكون نماذج ، أعني شواهد exemplarisch وتبعاً لذلك ، فإنها دون أن تَبْدع بواسطة المحاكاة ، فإنها يجب مع ذلك أن تفيد الآخرين كمقياس أو قاعدة للحكم ؛

٣ – وأن العبقرية لا تستطيع هي نفسها أن تصف أو تعرض علمياً كيف تحقق نتاجها ، بل بالعكس باعتبارها طبيعة فإنها تعطي القاعدة ؛ ولهذا فإن المبدع لنتاج يدين به لعبقريته لا يعرف هو نفسه كيف توجد فيه الأفكار الخاصة بهذا النتاج وليس في مقدوره أن يتصور كما يريد أو وفقاً لخطة –

مثل هذه الأفكار ، ولا أن يوصلها للآخرين في تعاليم تمكّنهم من أن يحققوا انتاجات مشابهة . (ولهذا أيضاً من المحتمل أن تكون كلمة Genie مشتقة من genius ، أي الروح الخاصة المعطاة للإنسان عند ميلاده لحمايته وتوجيهه ، والتي هي مصدر الإلهام الذي تصدر عنه تلك الأفكار الأصيلة) .

٤ — وأن الطبيعة بواسطة العبقرية لا تفرض قاعدة على العلم ، بل على الفن ؛ وليس الأمر هكذا إلاّ فيما يخصّ الفنون الجميلة » [1] .

ويختلف رجل العلم العظيم عن العبقري في كون أعمال الأول يمكن تعلّمها .

والعبقرية هي خصوصاً موهبة طبيعية للفن الجميل .

وكل الناس يقرون بأن العبقرية تتنافى تنافياً كلياً مع روح التقليد والمحاكاة . ولما كان التعلم ليس شيئاً آخر غير التقليد فإن أحسن استعداد وأكبر سهولة للتعلم لا يمكن ، بما هو كذلك ، أن يُعَدّ عبقرية . ومن لا يفعل غير أن يدرك ما أفكر فيه الآخرون فليس هذا سبباً لوصفه بالعبقرية . ذلك أن المرء يمكنه أن يتعلم كل ما عرضه نيوتن في كتابه الخالد : « مبادىء فلسفة الطبيعة » ؛ لكنه لا يستطيع أن يتعلم كيف ينظم قصائد مملوءة بالروح ، مهما تكن دقة تعليمات فن الشعر ، ومهما كان من عظمة النماذج . والسبب في ذلك أن نيوتن كان في وسعه أن يوضح لنفسه وللآخرين ولخلفائه كل لحظات سيره ، ابتداءً من العناصر الأولية للهندسة حتى أعظم اكتشافاته وأعمقها ؛ لكن لا هوميروس ولا فيلند Wieland قادر على أن يبين كيف تنبثق أفكاره الغنية بالشعر ، الحبلى بالمعاني الرائعة ، وكيف يتجمع في ذهنه ، لأنه هو نفسه لا يعرف ، ولا يستطيع أن يعلّم ذلك للآخرين . وفي ميدان العلم أعظم المكتشفين لا يتميز من المقلّد والتلميذ المجتهد إلاّ بالدرجة ، لكنه يختلف

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٤٦ ط ١ ص ١٧٨ — ١٨١ = ص ١٣٨ — ١٣٩ من الترجمة الفرنسية .

تماماً عمّن قيّضته الطبيعة للفنون الجميلة . وينبغي ألاّ نرى في هذا أي تقليل من قدر أولئك الرجال العظام — العلماء — الذين يدين لهم الجنس البشري بالكثير ، بالنسبة إلى أولئك الذين شملتهم الطبيعة برعايتها بمنحهم موهبة للفنون الجميلة . وأعظم ميزة للعلماء هي أنهم يستطيعون بملكاتهم أن يسهموا في إكمال المعارف الإنسانية وما ينجم عنها من فوائد ، ثم تعليم الآخرين هذه المعارف . أما بالنسبة إلى العبقرية فإن الفن يتوقف في مكان ما ، إذ يُفرض عليه حدٌّ لا يستطيع أن يذهب إلى ما وراءه ، حدٌّ ربما كان قد بلغه منذ زمن طويل ولا يمكن تأخيره ؛ والاستعداد الخاص بالعبقرية لا يمكن توصيله للغير ، ويُعْطى مباشرةً نصيباً ، ممنوحاً لصاحبه من الطبيعة ؛ ويزول بزواله ، إلى أن تمنح الطبيعة نفس المواهب شخصاً آخر ؛ وهذا الأخير لا يحتاج إلاّ إلى قدوة كيما يكشف عن مواهبه .

فلما كانت الموهبة الطبيعية هي التي تعطي للفنون الجميلة القاعدة — فما هذه القاعدة إذن ؟ إنها لا يمكن التعبير عنها في صيغة حتى تصلح أن تكون تعليماً précepte ، وإلاّ لكان الحكم على الجميل يتحدد بحسب تصوّرات ؛ بل على العكس يجب أن تجرّد (تستنبط) القاعدة من الفعل ، أعني من النتاج ، الذي بالنسبة إليه يمكن الآخرين أن يقيسوا مواهبهم ، باستخدام هذا النتاج لا كنموذج للمحاكاة الذليلة ، بل كقدوة للاحتذاء . ومن الصعب بيان كيف يكون هذا ممكناً . إن أفكار الفنان تثير لدى تلميذه أفكاراً مشابهة ، حين تكون الطبيعة قد زودت التلميذ بنسبة مماثلة من ملكات النفس . ونماذج الفن هي المرشد الوحيد القادر على نقل الفن إلى الخلف .

وعلى الرغم من الاختلاف الشديد بين الفن الميكانيكي والفنون الجميلة من حيث ان الأول يقوم على تطبيق القواعد ، بينما الفنون الجميلة من نتاج العبقرية الحرة ، فإنه لا يوجد فن جميل بدون قواعد . ولا بد من قواعد محددة لتحقيق غاية . ولكن لما كانت أصالة الموهبة تؤلف جزءاً جوهرياً من

العبقرية ، فإن بعض النفوس السطحية توهمت أنها لا تكشف عن كونها عباقرة في تمام تفتح العبقرية إلاّ بالحد من قسر القواعد ، ويخيل إليهم أن الاستعراض على الفرس يكون أروع إذا كان الفرس جموحاً غضوباً يتواثب باستمرار مما لو كان فرساً محكم الحركات . « إن العبقرية لا يمكن أن تعطي غير مادة غنية لنتاجات الفنون الجميلة ، لكن شغل هذه المادة والشكل يقتضيان موهبة هذبتها الدراسة ، من أجل استعمالها على نحو يمكن أن يرضي ملكة الحكم : وإذا تكلم امرؤ وقرّر كما لو كان عبقرياً في الأمور التي تستلزم أدق الأبحاث العقلية ، فإنه سيكون مضحكاً تماماً » [1] .

(١) كنت : «نقد ملكة الحكم» ٤٧ ط ١ ص ١٨٤ = ص ١٤١ من الترجمة الفرنسية .

العلاقة بين العبقرية والذوق

للحكم على جمال الأشياء لا بد من ذوق ؛ لكن لابداع الفنون الجميلة لا بد من عبقرية .

ولا بد من تمييز الجمال الطبيعي ، الذي لا يقتضي للحكم عليه إلاّ الذوق ، من الجمال الفنيّ الذي يحتاج إلى العبقرية لإبداعه :

« إن الجمال الطبيعي هو شيء جميل ؛ أما الجمال الفني فهو تصوير جميل لشيء » (§ ٤٨) . وللحكم على جمال طبيعي بما هو كذلك لا بد أن يكون لديّ سلفاً تصور ما يجب أن يكون عليه الشيء . ولكن حين يكون الشيء من إبداع الفن ، فإنه لما كان الفن يفترض غاية في السبب ، فلا بد في الحكم على الجمال الفني من أن نحسب حساباً لكمال الشيء . صحيح أننا في تقديرنا للأشياء الطبيعية قد ندخل في اعتبارنا الغائية الموضوعية لتقدير الجمال ، لكن الحكم حينئذ لن يكون حكماً جمالياً خالصاً ، أي حكم ذوق ؛ وإنما نحكم حينئذ على الطبيعة كما لو كان لها مظهر الفن .

وإذن فالحكم الجمالي يفترض سلفاً الحكم الغائي . فحين أقول : « ها هي ذي امرأة جميلة » — فإني لا أفكر في شيء آخر غير هذا وهو أن الطبيعة قد صوّرت في شكل هذه المرأة الغاية من بنية المرأة على نحوٍ جميل .

ويتجلى تفوق الفنون الجميلة في كونها تعطي وضعاً جميلاً لأشياء هي في

الطبيعة قبيحة أو منفّرة . فإن الأمراض ، وألوان الدمار التي تحدثها الحروب الخ يمكن أن توصف ، من حيث هي أمور ضارة ، على نحوٍ جميل جداً ، ويمكن تمثيلها بالصور . والأشياء المثيرة للنفور في الطبيعة تثير الرضا والاستحسان والانجذاب إذا ما صورت فنياً .

والذوق هو ملكة حكم وليس ملكة إبداع ، ولهذا فإن ما يلائم الذوق ليس بعدُ عملاً من أعمال الفنون الجميلة ، فقد يكون من الانتاج المنتسب إلى الفنون النافعة والميكانيكية بل والعلم وفقاً لقواعد محدّدة يمكن تعلّمها ويجب تنفيذها بكل دقة .

الملكات التي تؤلف العبقرية

يمكن أن يقال عن بعض نتاج الفن إنه عديم الروح Geist ، على الرغم من أننا لا نجد فيه ما يعاب من حيث الذوق : فقد تكون القصيدة جيدة السبك أنيقة اللفظ ، ومع ذلك بغير روح ؛ وقد تكون الرواية دقيقة الوصف مرتبة السرد ، ومع ذلك تفتقر إلى روح ؛ وقد تكون الخطبة عميقة حسنة الصياغة ، ومع ذلك خالية من الروح .

فما هي إذن هذه الروح ؟ الروح في العمل الفني هو المبدأ الذي يشيع الحياة فيه . وما به هذه الروح تحيي النفس هو ما يهب ملكات النفس سورة وسبحة ، أي يثيرها إلى الإبداع وينمّي قواها .

ويرى كنت أن هذا المبدأ هو « ملكة عَرْض « الأفكار » Ideen (المُثُل) الجمالية ، ويقصد « بالفكرة » الجمالية تمثيل الخيال الذي يوحي بالتفكير دون أن تكافئه أية فكرة معينة وما لا تستطيع أية لغة الوفاء بالتعبير عنه وجعله مفهوماً معقولاً .

إن الخيال قادر جداً على خلق طبيعة أخرى ابتداءً من المادة التي تقدمها

إليه الطبيعة الواقعية . ونحن نتناهى بالخيال حين تبدو لنا التجربة عادية مملولة . والأفكار « هي تمثيلات الخيال . وفي وسع الشاعر أن يعطي شكلاً محسوساً لأفكار العقل التي هي الكائنات المستترة ، وملكوت القديسين ، والجحيم ، والسرمدية ، والخلق ؛ أو لأشياء نجد شواهد عليها في التجربة مثل الموت ، والحسد وكل الرذائل ، والحب ، والمجد الخ ، لكن مع السموّ بها فوق مستوى وفوق حدود التجربة ، وذلك بفضل الخيال الذي ينافس العقل في تحقيق الغاية القصوى ، باعطائها شكلاً محسوساً في كمال لا نعثر على مثال له في الطبيعة . والشاعر يستعين في سبيل ذلك بالصفات الجمالية التي تصاحب الصفات المنطقية ، والتي تعطي للخيال وثبة للتفكير تتجاوز التصور المعطى .

ولايضاح هذا المعنى يسوق كنت شاهداً من شعر [1] الملك فريدرش الأكبر ملك بروسيا ، وهو :

« نعم ، فَلْنَنْتَهِ دون اضطراب ، ولنَمُتْ دون أسف ،

تاركين العالم حافلاً بأعمالنا الحسنة .

مَثَلُنا مثل كوكب النهار ، في ختام مسيرته ،

ينشر على الأفق ضوءاً رقيقاً ،

والأشعة الأخيرة التي يطلقها في الهواء

هي زفراته الأخيرة التي يعطيها للعالم » .

فهو في ختام حياته يحيي « الفكرة » العقلية بشعور عالمي بفضل صفة يضيفها الخيال إلى هذا التصوير ، وتثير فينا العديد من الاحساسات والصور الثانوية التي لم يجد وسيلة للتعبير عنها .

---

(١) الشعر بالفرنسية لأن فريدرش الأكبر كان يقرض الشعر بالفرنسية ، ولكن كنت أورده مترجماً إلى الألمانية . راجع « مؤلفات فريدرش الأكبر » ج ١٠ ، ص ٢٠ .

لذلك يمكن الشاعر أن يستغل تصوراً عقلياً لتمثيل أمور حسية ، مما يحيي هذه بفضل « فكرة » ما فوق الحسّي . لكن هذا لا يمكن أن يتم إلا بفضل استعمال العنصر الجمالي الذي يتوقف ذاتياً على الشعور بما هو فوق حِسّي . مثال ذلك ما قاله شاعر[1] في وصف صباح جميل :

« انبثقت الشمس كما ينبثق الهدوء من الفضيلة » .

ذلك أن الشعور بالفضيلة يشيع في نفس صاحبها مشاعر سامية هادئة وآفاقاً تفتح على مستقبل سعيد .

وبالجملة ، فإن الفكرة الجمالية امتثال للخيال مصحوب بتصور معين ، ويرتبط بألوان عديدة من الامتثالات الجزئية ، مما لا يمكن اللغة الوفاء بالتعبير عنه .

فملكات النفس التي باتحادها تتكون العبقرية هي الخيال والذهن . اللهم إلاّ أنه في استعمال الخيال من أجل المعرفة ، يخضع الخيال لقسر الذهن من أجل الاتفاق مع تصورات الذهن ، أما في حالة الأمور الجمالية فإن الخيال يكون حرّاً من أجل إيجاد مادة غنية للذهن لم يحسب حسابها في تصوّراته . » وهكذا تقوم العبقرية في علاقة سعيدة لا يمكن أيّ علم أن يُعَلِّمها ، ولا يمكّن أيّ اجتهاد أن يحصِّلها ؛ وهذه العلاقة هي تلك التي نجد فيها الأفكار المتعلقة بتصور معطى ، والتعبير الذي يلائمها والذي يمكن به أن يُبْلَغ إلى الآخرين الاستعداد الذاتي للنفس وقد أثيرت على هذا النحو . وهذه الموهبة الأخيرة هي التي تسمى : النفس ؛ ذلك أن التعبير والابداع الكلي لما لا يبلغ مداه التعبير في حالة النفس عند وجود امتثال معين — سواء انتسب التعبير إلى

---

(١) هو J. Ph. Withof (١٧٢٥ — ١٧٨٩) وكان أستاذاً للأخلاق والفصاحة والطب في داوسبورج Duisburg — راجع له « قصائد أكاديمية » ج ١ ص ٧٠ ، ليبتسك ، سنة ١٧٨٢. وكان متأثراً بهلر Haller

اللغة ، أو إلى التصوير ، أو إلى التجسيم — هذا هو ما يقتضي ملكة تسمح بادراك لعبة الخيال في مسيرتها السريعة وتوحيدها في تصوّر يمكن ابلاغه دون قسر القواعد (وهذا التصور ، الذي هو أصيل لهذا السبب ، يمدّ في نفس الوقت بقاعدة جديدة ما كان يمكن استنباطها من أي مبدأ ولا من الأمثلة السابقة) [1] .

* * *

ويلخص كنت آراءه في تحديد العبقرية على النحو التالي :

« ١ — العبقرية موهبة للفن ، لا للعلم ، فيها يجب أن تأتي قواعد معروفة بوضوح فتشغل المقام الأول وهي التي تحدد المنهج ؛

٢ — العبقرية — بوصفها موهبة للفن ، تفترض تصوّراً معيناً للنتاج من حيث هو غاية ، أي تفترض الزمن ، لكنها تفترض أيضاً امتثالا للمادة ، أعني للعيان ، ابتغاء عرض هذا التصور ، وعلاقة الخيال بالذهن .

٣ — العبقرية تتجلى في تحقيق الغاية المقترحة في عرض تصور معيّن أقل منها في عرض الأفكار الجمالية أو التعبير عنها ، وهذه الأفكار تحتوي من أجل هذا المشروع مادة غنية ؛ وتبعاً لذلك فإن العبقرية تُظْهر الخيالَ حرّاً من كل سلوك وفقاً لقواعد ، وعلى ذلك فهو ذو غاية من أجل عرض التصور المعطى ؛

٤ — الغائية التلقائية ، دون أية نية ، وذاتية في الاتفاق الحرّ بين الخيال ومشروعية الذهن ، تفترض تناسباً واستعداداً لهاتين الملكتين (الخيال والذهن) ، مما لا تستطيع أية مراعاة لقواعد العلم أو التقليد الميكانيكي أن تنتجه ، بل طبيعة الشخص وحدها » [2] .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٤٩ ط ١ ص ١٩٦ — ١٩٧ = ص ١٤٦ — ١٤٧ ترجمة فرنسية .

(٢) الموضع نفسه .

والعبقرية هي الأصالة النموذجية الصادرة عن مواهب طبيعية عند العبقري في استعماله الحر للملكات المعرفة عنده . ولهذا فإن نتاج العبقرية ليس نموذجاً للتقليد ، بل تراث نموذجي لعبقرية أخرى يوقظها إلى الشعور بأصالتها الخاصة بها ويدفعها إلى ممارسة استقلالها تجاه قواعد الفن ، وتصير بدورها نموذجاً للإلهام . لكن لما كان العبقري قد شملته الطبيعة برعايتها ، وينبغي أن تنظر إليه على أنه ظاهرة نادرة ، فإن الاقتداء به يؤدي بنفوس جيدة أخرى إلى تكوين مدرسة ، أعني تعليماً منهجياً وفقاً لقواعد ، بالقدر الذي به يمكن استخلاصها من أعمال عبقريته وما لها من خصائص تتميز بها . وبالنسبة إلى هؤلاء يكون الفن بهذا المقدار تقليداً أعطت الطبيعة قاعدته عن طريق عبقرية .

لكن هذا التقليد يصبح أعمى إذا قلّد التلميذ كل شيء ، حتّى العيوب التي لم تستطع العبقرية التخلص منها دون إضعاف الفكرة . والتصنّع Manierieren شكل من أشكال التقليد الأعمى يقوم في التماس الأصالة الشاذة ابتغاء الابتعاد عن المقلّدين ، دون أن يملك صاحبه موهبة أن يصبح في الوقت نفسه نموذجاً يقتدى به . إن التصنع يحدث حين لا يهدف صاحبه إلاّ إلى التفرد والغرابة ، ولا ينمّي أفكاره وفقاً لما يليق بالفكرة . والمتحذلق والمتصنع والمتكلف الذين (بدون روح) لا يريغون إلاّ إلى التميز عما هو معتاد يشبه سلوكهم سلوك من يقال عنه إنه يصغي إلى نفسه وهو يتكلم ، أو من يمشي كما لو كان على المسرح ، كيما يعجب به البلهاء المتبطلون ، وهذا أمر يكشف دائماً عن بلاهة وحمق .

والجمال لا يقتضي بالضرورة الغنى والأصالة في الأفكار ، بقدر ما يقتضي التزام الخيال في انطلاقه بقانونية الذهن . ذلك لأن ثراء الخيال في انطلاقه بغير قانون لا ينتج إلا أموراً محالة غير مقبولة ولا معقولة : « والذوق ، بوصفه ملكة الحكم بوجه عام ، هو انضباط العبقرية ، إنه يقرض أجنحتها ، ويهذبها ويصقلها ، وفي الوقت نفسه يعطيها توجيهاً واتجاهاً ، ويرشدها إلى

أي مدى وبأي معنى يجب عليها أن تمتد لتبقى في حدود الغائية . وبينما الذوق يضفي وضوحاً ونظاماً في مجموع الأفكار ، فإنه يهب « الأفكار » بعض الرسوخ ويجعلها قابلة لموافقة مستمرة وكلية ، وصالحة لأن تكون قدرة للآخرين وثقافة في تقدم مستمر . ولو حدث تنازع وتعارض بين الذوق والعبقرية وأدى ذلك إلى التضحية بشيء في العمل الفني ، فيجب أن يتناول ذلك بالأحرى ما يتعلق بالعبقرية ؛ وملكة الحكم التي تصدرُ حكمها ، بحسب مبادئها الخاصة ، في أمور الفنون الجميلة ، ستسمح بالنيل ، بعض النيل ، من حرية الخيال وثرائه أولى من النيل من الذهن .

وهكذا فإن الخيال ، والذهن ، والروح ، والذوق ضرورية للفنون الجميلة »[1] .

---

(1) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٥٠ ط ١ ٢٠٠ – ٢٠١ = ص ١٤٨ – ١٤٩ من الترجمة الفرنسية .

ديالكتيك الحكم الجمالي

١

نقائض الذوق

من الأقوال الشائعة بين الناس فيما يتعلق يالذوق هذا القول . « لكل واحد ذوقه الخاص » . ومعنى هذا القول أن مبدأ تحديد حكم الذوق مبدأ ذاتي ، هو لذة أو ألم . ومثل هذا الحكم لا يحق له أن يطالب الجميع بأن يوافقوا عليه .

وكذلك هذا القول : « لا مُشاحّة في الذوق » . وهو قول يستخدمه أولئك الذين ينسبون إلى حكم الذوق الحق في إصدار أحكام صادقة عند الجميع . ومعناه أن مبدأ تحديد حكم الذوق يمكن أن يكون موضوعياً ، لكن لا يمكن رده إلى تصورات محددة ؛ ولهذا لا يمكن أن نقرر شيئاً بواسطة براهين فيما يتعلق بالحكم نفسه ، وإن كان من حق المرء أن يناقش فيه . والمناقشة هي والمشاحّة (المنازعة) شيء واحد من حيث انه بالمقاومة المتبادلة للأحكام يسعى المرء إلى إيجاد اتفاق ، لكنهما مختلفان من حيث انه في حالة المشاحّة يرجو المرء الحصول على هذا الاتفاق وفقاً لتصورات محدّدة بوصفها أسباباً برهانية ، وتبعاً لذلك يقرّ بتصورات موضوعية على أنها مبادىء الحكم .

فإذا اعتبر أن هذا غير ممكن ، فإنه يحكم بأنه لا يمكن المنازعة .

ومن الواضح أن ثمّ قضية وسطى بين هذين القولين الشائعين ، لا تجري مجرى الأمثال ، لكنها مع ذلك موجودة في ذهن كل واحد ، وهي : يمكن أن نناقش في أمور الذوق » (وإن كان لا يمكن أن ننازع فيها) . وهذه القضية تنطوي على ضد القضية الأولى ؛ لأنه حيث يسمح بالمناقشة ، ينبغي أن يكون هناك أمل في الاتفاق . ولهذا يجب أن يكون من الممكن الاعتماد على مبادىء للحكم لا تحتوي على قيمة خاصة وليست فقط ذاتية — وهذا ما يعارضه القول الأول وهو : « لكل واحدٍ ذوقه الخاص » .

ومن هنا نشأت النقيضة التالية فيما يتعلق بمبدأ الذوق :

١ — الموضوع : حكم الذوق لا يقوم على تصورات ، وإلاّ لأمكن المنازعة في هذا الشأن (والفصل في الأمر بواسطة براهين) .

٢ — نقيض الموضوع : حكم الذوق يقوم على تصورات ، وإلاّ لما أمكنت المناقشة في هذا الشأن ، على الرغم مما هناك من اختلافات (أي ادعاء اقناع الغير بهذا الكلام) .

ولحل هذه القضية لا وسيلة إلاّ بيان أن التصور ، الذي يُرْجَع إليه الموضوع في هذا النوع من الحكم ، ليس مأخوذاً بنفس المعنى في قاعدتي ملكة الحكم الجمالي .

« إن حكم الذوق يجب أن يردّ إلى تصور ما ، وإلا لما كان له الحق في ادعاء أن له قيمة ضرورية عند كل واحد . لكنه لا يجب — لهذا السبب عينه — أن يكون قابلاً للبرهنة عليه ابتداءً من تصور ، لأن التصور يمكن أن يكون إما قابلاً للتحديد أو غير محدّد في ذاته وفي نفس الوقت غير قابل للتحديد . وتصور الذهن ، الممكن تحديده بواسطة محمولات العيان الحسّي المناظر له ، هو من النوع الأول ؛ وإلى النوع الثاني ينتسب التصور العقلي المتعالي

لما فوق المحسوس ، الموجود في أساس كل هذا العيان ، والذي لا يمكن أيضاً أن يتحدد نظرياً » [1] .

وحكم الذوق يتعلق بموضوعات الحواس ، لكن ليس من أجل تحديد تصورها بواسطة الذهن ، ذلك لأنه ليس حكم معرفة . إنه إذن حكم شخصي ، ولهذا يكون محدوداً من حيث قيمته ، أعني مقصوراً على صاحبه الذي يصدره : إن هذا الموضوع يرضيني أنا ، ويمكن أن يكون غير مُرْضٍ لغيري . ومع ذلك فإن في حكم الذوق توسيعاً لامتثال الموضوع ، ومن هنا نفترض أن صدقه يمتد إلى أبعد من صاحبه .

« ويزول كل تناقض إذا قلت إن حكم الذوق يقوم على تصور (مبدأ عام للغائية الذاتية للطبيعة بالنسبة إلى ملكة الحكم) ، بواسطة لا يمكن مع ذلك معرفة أو إثبات شيء يتعلق بالموضوع ، لأنه في ذاته غير قابل لأن يحدد ، وغير ملائم للمعرفة ؛ ومع ذلك فإن هذا الحكم يتلقى بواسطته تصور القيمة هذا بالنسبة إلى الجميع (وهذا الحكم هو في كل واحد مفردٌ ويصحب العيان مباشرة) ، لأن المبدأ المحدِّد للحكم ربما يوجد في تصور ما يمكن أن يعدّ أساساً فوق محسوسٍ للإنسانية » [2] .

وفي حال نقيضته ، المهم هو فقط أن النقيضتين اللتين تتناقضان في الظاهر لا تتناقضان في الواقع ويمكن أن تقوما معاً الواحدة إلى جوار الأخرى، حتى لو كان تفسير إمكان تصورهما يتجاوز ملكة المعرفة لدينا .

وبالنسبة إلى النقيضة التي نحن بصددها يمكن أن نوفق بين طرفيهما ، ويمكن النقيضتين أن تصدقا معاً . وهذا يكفي . وهذا يمكن أن يتم بالارتفاع فوق المحسوس .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٥٧ ط١ ص ٢٣٢ = ١٦٣ — ١٦٤ ترجمة فرنسية .
(٢) الموضع نفسه .

وفكرة « فوق المحسوس » تتدخل ها هنا أولاً لتمنع من اعتبار غائية الطبيعة ، في علاقتها مع ملكة الحكم الجمالي ، خاصة للأشياء في ذاتها ؛ وتتدخل ثانياً كمبدأ ، وإن كان غير محدد بالنسبة إلى المعرفة ، فإنه إيجابي ، مبدأ اتفاق كل ملكاتنا بطريقة قبلية .

ويمكن تصور فكرة « ما فوق المحوس » على ثلاثة أنحاء :

١ ـ بوصفها فكرة ما فوق المحسوس بوجه عام ، بوصفه أساس الطبيعة ، دون مزيد من التحديد ؛

٢ ـ وبوصفها مبدأ الغائية الذاتية للطبيعة بالنسبة إلى ملكتنا في المعرفة ،

٣ ـ وبوصفها مبدأ لغايات الحرية واتفاق هذه الغايات مع الحرية في العالم الأخلاقي .

٢
الجمال رمز الأخلاق

الجميل رمز الخير الأخلاقي ، ومن هذه الناحية هو يُرْضي ويدّعي توافق الجميع ، وفي هذا تشعر الروح بأنها ازدادت نبالة وَسَمَتْ فوق مجرد الاستعداد للشعور باللذة بواسطة انطباعات الحس .

ويمكن بيان المشابه بين الجميل والخير في الأمور التالية ، مع بيان الفروق :

١ — الجميل يسرُّ مباشرة (لكن فقط في العيان التأملي ، لا في التصور كما هي الحال في الأخلاق) .

٢ — الجميل يسرُّ بغضّ النظر عن كل منفعة (صحيح أن الخير الأخلاقي مرتبط لا محالة بمصلحة ، لكنه لا يرتبط بمصلحة تسبق الحكم على الرضا ، بل بمصلحة تنتج عن الحكم) .

٣ — حرية الخيال (وبالتالي حرية حساسية ملكتنا) تمثّل في فعل الحكم على الجميل بوصفه متفقاً مع مشروعية الذهن (في الحكم الأخلاقي يفكر في حرية الإرادة بوصفها اتفاق هذه الملكية مع ذاتها وفقاً لقوانين كلية للعقل) .

٤ — المبدأ الذاتي للحكم على الجميل يُمَثّل أنه كميّ ، أي صادق بالنسبة إلى الجميع ، دون أن يمثّل أنه قابل للمعرفة بواسطة تصور كلي . ولهذا فإن الحكم الأخلاقي ليس فقط قابلاً لمبادىء معيّنة تكوينية ، بل وأيضاً

لا يكون ممكناً إلا بإقامة القواعد على هذه المبادىء وكليتها .

والادراك العام gemeines Verstand اعتاد على أن يراعي هذا التناظر بين الجميل والأخلاقي ، وكثيراً ما ننعت الأشياء الجميلة في الطبيعة أو في الفن بأسماء يبدو أن مبدأها حكم أخلاقي فنقول عن عمائر وأشجار إنها : رائعة وضخمة ، وعن ناريات إنها باسمة فرحة ؛ وتوصف الألوان بأنها بريئة ، متواضعة ، رقيقة — وذلك لأنها تثير إحساسات تنطوي على شيء مناظر لحالة النفس التي تثيرها هذه الأحكام الأخلاقية .

القسم الثاني

من نقد ملكة الحكم :

الغائية

١

الغائية الموضوعية في الطبيعة

يعرّف كنت الغاية بأنها « تصور الموضوع من حيث انّ هذا التصور يشتمل في نفس الوقت على أساس حقيقة هذا الموضوع . والغائية هي توافق الشيء مع تركيب الأشياء الذي لا يكون ممكناً إلاّ وفقاً لغايات . فغاية الموضوع هي التصور الذي يجعل هذا التصور يعدّ سبباً لهذا الموضوع ، أي أساساً واقعياً لإمكانه . والغائية هي عِلّية تصورٍ بالنسبة إلى موضوعه .

وهذه التعريفات تفضي إلى هذه النتيجة وهي أنه لا يمكن أن نعزو الغائية إلى الطبيعة ، لأنه سيكون معنى ذلك الإقرار بأن العلل الطبيعية تعمل بفضل تصور لمعلولاتها ، ومعنى هذا أنها عاقلة . فإذا كان مبدأ الغائية ضرورياً لفهم الطبيعة ، فلا يمكن أن يحدث هذا إلا بوصفه قاعدة لتفكيرنا في الطبيعة ، لا قانوناً للطبيعة . أعني أن ما نسميه غائية الطبيعة هي تصور قبلي خاص لا

يستمد أصله إلاّ من الحكم التأملي . ذلك أن نتاجات الطبيعة لا يمكن أن نعزو إليها علاقة الطبيعة بغايات . وإذن ففكرة الغائية ترجع إلى تأملنا نحن في الطبيعة ، لا إلى الطبيعة نفسها ، من حيث الارتباط القائم بين ظواهرها .

إن مبدأ الغائية شرط قبلي لامكان التجربة . والدليل على ذلك نجده أولاً في أقوال الحكمة الميتافيزيقية ، مثل : الطبيعة تسلك دائماً الطريق الأقصر ؛ الطبيعة لا تقوم بطفرات ، يجب عدم الإكثار من المبادىء بدون ضرورة تدعو إلى ذلك . وهذه الأقوال وإن لم تعبّر عن الكيفية التي بها نحكم بالفعل ، فإنها تدل على الكيفية التي بها يجب أن نحكم .

وهناك امتثالان للغائية في الطبيعة : أحدهما جمالي (أو ذاتي) ، والثاني غائي (أو موضوعي ؛ أو حقيقي) .

فالامتثال الجمالي للغائية هو الجميل ، وملكة الحكم على الجميل هي الذوق . فامتثال الجميل غائي أو موافق للغاية zweckmässig لأنه مرتبط بالشعور باللذة ، ومعنى هذا أن شكل الموضوع يتفق مع ملكات المعرفة . إن الجميل ليس موضوعياً لأنه لا يتوقف على تصور الموضوع ، بل على شعور هو عنصر ذاتي محض في الامتثال . ومع ذلك فإن للجميل أساساً قبلياً لأن اللذة يحكم عليها بوصفها مرتبطة لا محالة بهذا الامتثال ، حتى إن حكم الذوق يدعي أن له قيمة كلية .

الغائية الموضوعية ، بوصفها مبدأ لإمكان الأشياء في الطبيعة ، يهاب بها من أجل إثبات الإمكان العـَرَضي Contingence في الطبيعة وشكله . فلو ذكرنا على سبيل المثال : تركيب طائر ، والفجوات في عظامه ، وترتيب أجنحته للحركة وترتيب ذيله للتوجيه ، الخ — فإننا نقول إن هذا أمر عرضي إلى أعلى درجة بحسب الارتباط الفعلي في الطبيعة ، أعني أن الطبيعة ، باعتبارها مجرد ميكانيزم mécanisme ، كان في وسعها أن تتخذ آلاف الطرق الأخرى دون أن تبلغ الوحدة وفقاً لمثل هذا المبدأ ، وهكذا لا أمل لنا في

العثور على أي سبب قَبْلي لهذه الوحدة في تصور الطبيعة نفسها ، بل نجده فقط خارجاً عن هذا التصور .

ومع ذلك فنحن نستعمل — عن حقٍّ — الحكم الغائي في دراسة الطبيعة ، وذلك من أجل اخضاعها — وفقاً للتناظر مع العلّية النهائية — إلى مبادىء الملاحظة والبحث دون أن ندّعي تفسيرها عن هذا الطريق . « إن تصور روابط وأشكال للطبيعة وفقاً لغايات هو على أقل تقدير مبدأ إضافي من أجل الميكانيسم البسيط للطبيعة . فنحن ندخل مبدأ غائياً حين ننسب علّية متعلقة بموضوع — إلى تصور الموضوع ، كما لو كان هذا التصور يوجد في الطبيعة (لا فينا نحن) ، أو بالأحرى حين نمثل — وفقاً للتناظر مع مثل هذه العلية (ونحن نعثر في داخل نفوسنا على علّية من هذا الجنس) — إمكان الموضوع ، وبالتالي حين نتصور الطبيعة تكنيكية بمحض قوتها الخاصة ؛ وإذا لم ننسب إليها مثل هذا الشكل من النشاط (أو الفعّالية) ، فإن علّيتها يجب أن تُمْتَثَل على أنها ميكانيسم أعمى »[1] .

* * *

وللوصول إلى تصور الغائية المادية والموضوعية في الطبيعة لا بد لنا من التأمل في أشياء معطاة في التجربة بينها علاقة العلّة والمعلول ، ولا بد لنا أيضاً ألا نفهم هذه العلاقة دون أن نفترض أن علّية العلة نفسها تشتمل على فكرة المعلول بوصفه شرطاً في قيامها بالفعل . بيد أن الغاية التي يحققها الشيء بوجوده يمكن أن توجد إما في شيء آخر ، أو فيه هو نفسه . فإن كانت في شيء آخر ، فإنها خارجية ونسبية ؛ وحينئذ تعبِّر عن علاقات منفعة أو ملاءمة بين كائنات مختلفة ، وهي علاقات يمكن العقلُ دائماً أن يتسلسل بها إلى الوراء ، اللهم إلا إذا توقفت عند شيء غايته موجودة في ذاته . وهذه العلاقات

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٦١ ط ١ ص ٢٦٥ — ٢٦٦ = ١٨٢ ترجمة فرنسية .

يمكن في جميع الأحوال تقريباً ردها إلى ارتباطات علّية معتادة : والحكم الغائي لا يستطيع أن يستند إلى هذه الغائية المادية الخارجية ، وإذا كان له أن يؤسّس ، فإنه لا يمكن أن يتأسّس إلا بالنظر في الأشياء الموجودة التي تجد غاياتها فيها هي نفسها .

فما هذه الأشياء ؟ إنها تلك التي تكون عللاً ومعلولات لنفسها . فمثلاً : شجرة ؛ هذه الشجرة بنت شجرة أخرى ، وفقاً لقانون معروف من قوانين الطبيعة ، ومن نفس النوع ، أي أن هذه الشجرة تنتج نفسها كنوع . ثم إن هذه الشجرة تنمو ، ومن أجل نموّها تستعمل وسائل تمثيل assimilation وانتجاب sélection لا يمكن تفسيرها آلياً (بميكانيسم) ، أي أن هذه الشجرة تنتج نفسها بوصفها فرداً . وفضلاً عن ذلك فإن لهذه الشجرة أجزاء يحفظ بعضها بعضاً بتوقفها بعضها على بعض ، أي بتعاونها في سبيل وجود المجموع ، ومعنى هذا أن هذه الشجرة تنتج نفسها في أجزائها وفي مجموعها معاً . بيد أن هذا التبادل في العلاقة بين العلّة والمعلول ، الذي يميز الأشياء كغايات للطبيعة ، يحتاج إلى مزيد من التحديد . إن ارتباط العلل الفاعلية ، أو العلل الحقيقية الواقعية ، كما يقتضيه العقل النظري ، يؤلف سلسلة في تنازل مستمر . أما ارتباط العلل الغائية ، أو المثالية ، فيتضمّن تصاعداً مستمراً لاجتياز السلسلة من العلل ، حتى إن ما كان معلولاً يمكن أن يعد علّة لعلّته . وهذا النوع الأخير من الارتباط يدرك بسهولة في نتاجات الفن الإنساني ، فمثلاً : البيت المبني هو علّة الأجرة التي يأخذها المالك ؛ لكن تصور هذا الريع الممكن كان هو السبب في بناء البيت : أللهم إلاّ أن الغاية ها هنا خارجة عن الشيء ؛ إنها تضع ارتباطاً مثالياً ، لكنه ليس طبيعياً .

فلننظر الآن فيما يجعل الشيء جديراً بأن يسمى غاية للطبيعة : لا بد أن تكون الأجزاء التي يشتمل عليها غير ممكنة ، في وجودها وفي شكلها ، إلا بعلاقتها مع الكل ؛ بيد أن هذا لا يكفي ، لأن الفن الإنساني قادر على صنع

أشياء من هذا القبيل . بل يجب أيضاً أن يوجد كل واحد من هذه الأجزاء بواسطة الأجزاء وبواسطة الكل ، من أجل سائر الأجزاء ومن أجل الكل ؛ أي أن يكون هناك تبادل في الانتاج بين الأجزاء بعضها وبعض ، وتبادل في الانتاج بين الأجزاء وبين الكل . وهكذا يجب أن يكون كل جزء عضواً منتجاً . والشيء يكون غاية للطبيعة حين يكون كائناً عضوياً ينظّم نفسه بنفسه . وهذا ما لا يستطيعه الفن الإنساني . ففي الساعة مثلاً كل جزء هو آلة تفيد في حركة سائر الأجزاء ، لكنه لا يوجد بواسطة هذه الأجزاء ، وأي جزء من الساعة لا ينتج جزءاً آخر ، ولا يمكنه أن يصلح بنفسه ما يصيبه من خلل أو نقص ؛ إن الساعة ماكينة صُنِعت وحُرِّكت من خارج . أما الكائن العضوي فإنه يملك ، إلى جانب القوة المحركة الخاضعة لقوانين الآلية ، قوة مُشكّلة تسري في المادة التي تستخدمها . وهكذا نجد أن الفن الذي به تنظّم الطبيعة نفسها هو فن باطن ، ليس من شأن فنان خارجي . « إن الكائن العضوي ليس مجرد آلة ، لأن الآلة تملك فقط قوة محرّكة ؛ أما الكائن العضوي فيملك في داخله قوة مشكلة bildende Kraft توصلها إلى المواد التي لا يمتلكها (إنها تنظمها) : فنحن هنا بإزاء قوة مشكّلة تنتشر ولا يمكن تفسيرها بقوة التحريك وحدها (الميكانيسم) [1] » .

ويقصِّر المرء لو شبّه الطبيعة بالفنان ، إذ يتصور حينئذ الفنان (كائن عاقل) خارجاً عن الطبيعة . والحقيقة أن الطبيعة تنظّم نفسها بنفسها ، ويحدث هذا في كل نوع وفقاً لنفس النمط Exemplar في المجموع ، مع بعض التعديلات التي تقتضيها الظروف للمحافظة على الكائن العضوي . وربما كان المرء أقرب إلى الصواب إذا شبّه الطبيعة بالحياة ، لكن سيكون عليه في هذه الحالة إما أن يعزو إلى المادة — بوصفها مجرد مادة — خاصية تناقض ماهيتها : وهذا هو المذهب القائل بالمادة الحية hylozoisme ، وإما أن يشرك

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٦٥ ط ١ ص ٢٨٩ = ١٩٣ ترجمة فرنسية .

معها مبدأ (النفس) غريباً عنها .

ولهذا فإننا إذا شئنا الدقة ، فيجب أن نقول إن تنظيم الطبيعة لا يشابه أبداً أية عِلّية نعرفها .

والكائنات العضوية هي إذن الكائنات الوحيدة التي ينبغي أن نتصورها ممكنة فقط من حيث هي غايات للطبيعة ؛ وهذه الكائنات هي التي تعطي حقيقة موضوعية لتصور غاية ، ليست غاية عملية ، بل غاية الطبيعة ، وبهذا يُعطى لعلم الطبيعة أساس غائيةٍ ، أي طريقة للحكم على الأشياء وفقاً لمبدأ خاص .

وهذا المبدأ مفاده أن النتاج العضوي للطبيعة هو ذلك الذي فيه كل شيءٍ غايةٌ ووسيلةٌ معاً . وليس في هذا النتاج شيء بغير غاية أو يمكن أن ينسب إلى ميكانيسم طبيعي أعمى .

صحيح أن هذا المبدأ يجب أن يستمد من التجربة المؤسسة بطريقة منهجية والتي تسمى ملاحظة . لكنه ، برغم ذلك ، لا يمكن — بسبب ما يقرره من كلية وضرورة مثل هذه الغائية — أن يقوم فقط على أسباب تجريبية ، بل يجب أن يكونَ أساسه مبدأ قبلياً ، حتى لو لم يكن هذا إلاّ مبدأ تنظيم ولم توجد هذه الغايات في علّة فاعلية ، بل فقط في فكر من يحكم . وتبعاً لذلك يمكن أن نسمي هذا المذهب قاعدة Maxime لحكم الغائية الباطنة للكائنات العضوية .

ونحن نعلم أن الذين يشرّحون الحيوان والنبات يقرون بالقاعدة التالية الضرورية المطلقة ، وهي أنه في مثل هذه المخلوقات لا شيء عبث وبلا فائدة ، ويولون هذه القاعدة نفس القيمة التي للمبدأ العام لعلم الطبيعة وهو : لا شيء يحدث صدفةً واتفاقاً . والواقع أنهم لا يستطيعون التخلّي عن هذا المبدأ الغائي ، تماماً كما لا يستطيعون التخلي عن المبدأ الفزيائي الكلي ، فكما أنه لن توجد بعدُ تجربةٌ بوجه عام لو أننا تخلينا عن هذا المبدأ الأخير ، كذلك

لو تخلينا عن مبدأ الغائية فلن يكون ثم خيط هادٍ لنا في ملاحظة نوع من الأشياء الطبيعية التي تصورناها غائياً من ناحية تصور الغايات الطبيعية .

ولقد يحدث في جسم حيوان مثلاً أن تدرك بعض الأجزاء على أنها ناتجة عن قوانين آلية محض — مثل الجلد ، أو العظم ، أو الشعر . ومع ذلك فيجب أن نحكم دائماً غائياً على العلة التي زودت بالمادة الملائمة لهذا الغرض ، والتي تشكلها على هذا النحو ، وتضعها في مواضع مناسبة ، بحيث انه في هذا الجسم الحيواني يجب أن ينظر إلى كل شيء على أنه عضويّ .

٢

الغائية في الطبيعة بعامة بوصفها نظاماً من الغايات

« إن الحكم بأن شيئاً ما ، بسبب شكله الباطن ، هو غاية طبيعية Naturzweck هو شيء آخر مختلف تماماً عن اعتبار وجود هذا الشيء غاية للطبيعة Zweck der Natur . فلهذا القول الأخير لا يكفينا تصور غاية ممكنة ، بل ينبغي لنا معرفة الغاية النهائية Scopus, Endzweck للطبيعة ، وهذه الغاية تقتضي علاقة بين الطبيعة وبين شيء فوق حِسّي ، يتجاوز كثيراً كل الغائية بالطبيعة ؛ والواقع هو أن غاية وجود الطبيعة نفسها ينبغي البحث عنها وراء الطبيعة . إن الشكل الباطن لعود من العشب قد يثبت — على نحوٍ كافٍ لملكتنا في الحكم الانسانية ، أن أصله ليس ممكناً إلا وفقاً لقاعدة الغايات . لكن لو تركنا وجهة النظر هذه ، وتأملنا فقط في الاستعمال الذي تقوم به سائر المخلوقات الطبيعية ، وأهملنا النظر في التنظيم الباطن ولم ننظر إلاّ في الغايات الخارجية : كيف أن العشبَ ضروري للماشية ، وكيف أن الماشية ضرورية للإنسان من أجل معاشه — ولم ندرك لماذا من الضروري أن

يوجد الناس (وهو سؤال من الجائز ألا يكون من السهل الاجابة عنه إذا فكرنا في سكان هولندة الجديدة أو سكان جزيرة فرييجو) — هنالك لن نصل إلى أية غاية قطعية ، بل هذه العلاقة الغائية تقوم على شرط ينبغي دفعه إلى الوراء دائماً ، ومن حيث هو غير مشروط (وجود آنية Dasein شيء بوصفه غاية نهائية) — فإنه خارج التصور الفزيائي — الغائي للعالم . لكن مثل هذا الشيء لن يكون بعد غايةً طبيعية ، لأنه ينبغي أن يعتبر بمثابة نتاج طبيعي ، لا هو ولا نوعه كله .

وإذن المادة وحدها ، بالقدر الذي به تكون منظّمة ، هي التي تدخل بالضرورة تصور غاية طبيعية ، لأن شكلها النوعي هو في الوقت نفسه نتاج للطبيعة . لكن هذا التصور يسوق لا محالة إلى « فكرة » الطبيعة في شمولها بوصفها نسقاً (نظاماً System) قائماً على قاعدة الغايات ؛ وإلى هذه « الفكرة » يجب أن نخضع — تبعاً لمبادىء العقل — كل ميكانيسم الطبيعة (على الأقل من أجل أن نفحص ، على هذا النحو ، ظاهرة الطبيعة) . ومبدأ العقل هذا لا ينتسب إليها إلاّ ذاتياً ، أعني كقاعدة Maxime : كل ما في العالم صالح لشيء ما ؛ في العالم لا شيء يوجد عبثاً ؛ والمثل الذي قدّمته الطبيعة في نتاجاتها العضوية يخوّل لنا ، بل يأمرنا بألا ننتظر منها شيئاً ومن قوانينها إلا ما هو غائيٌّ في المجموع .

ومما لا شك فيه أن هذا المبدأ ليس مبدأً لملكة الحكم المحدِّدة ، بل فقط لملكة الحكم التأمّلية ، وأن هذا المبدأ منظِّم وليس مركِّباً ، وعن هذا السبيل نحصل فقط على خيط هادٍ لاعتبار الأشياء الطبيعية في علاقتها بمبدأ للتحديد ، معطى من قبل ، وفقاً لنظام شرعي جديد ولتوسيع معرفتنا بالطبيعة Naturkunde تبعاً لمبدأ آخر ، وأعني به مبدأ العلل الغائية ، دون الإضرار مع ذلك بمبدأ آلية (ميكانيسم) عليتها . ولكن هذا لا يحل مسألة هل شيء ما ، نحكم عليه تبعاً لهذا المبدأ ، هو غاية للطبيعة عن قصد : مثلاً : هل العشب يوجد من أجل الثور أو الضأن ، وهل هذا وسائر الأشياء الطبيعية توجد من أجل

الإنسان . ومن الخير أن ننظر إلى الأشياء المؤذية ، فنقول مثلاً إن الحشرات التي تؤذي الإنسان في ملابسه وشعره وسريره، هي بفضل ترتيب حكيم للطبيعة دافع إلى النظافة ، والنظافة وسيلة مهمة لحفظ الصحة ؛ أو أن البعوض وسائر الحشرات ذوات الحمة ، والتي تجعل صحراوات أمريكا مؤلمة للمتوحشين ، هي في الوقت نفسه حوافز تدفع هؤلاء القوم إلى النشاط وصرف المستنقعات ، وشق الغابات الكثيفة التي تمنع الهواء من المرور ، مما سيجعل مقامهم أصحّ وأرضهم أصلح للفلاحة .

وجمال الطبيعة ، أعني اتفاقها مع اللعب الحر للملكات المعرفة عندنا في ادراكها لتجلّيها يمكن أن يعد غائية موضوعية للطبيعة في مجموعها ، من حيث هي نظامٌ الإنسان عضو فيه . وهذا ممكن حين يخولنا الحكم الغائي على الطبيعة وفقاً للغايات الطبيعية التي تكشف عنها الكائنات العضوية ، أن نتصوّر « فكرة » نظام كبير لغايات الطبيعة . وفي وسعنا أن نعد من نعم الطبيعة علينا أنّها غرتنا بالجمال والسحر اللذين أضفتهما على ما هو نافع .

إن الطبيعة في نتاجها العضوي تدعونا إلى ألا ننتظر منها ومن قوانينها إلاّ ما هو موافق لغايات .

٣

ديالكتيك ملكة الحكم الغائي

والحكم التأملي له ديالكتيكه ، إذْ هو — على خلاف الحكم المحدِّد — لا يكتفي ببيان وسائل تطبيق التصورات أو القوانين المعطاة سلفاً بوصفها مبادىء : إنما هو بنفسه مشرِّع ، ويجب أن يستنبط من ذاته المبدأ الذي يفسّر الأمور غير الممكن تفسيرها بالذهن النظري . ولهذا فإن له قواعد ، قواعد ضرورية ، يطبقها على معرفة القوانين التجريبية للطبيعة ابتغاء جعلها عقلية .

ومن الممكن أن يوجد بين هذه القواعد الضرورية لملكة الحكم التأملية نزاع ، وبالتالي نقيضة ، عليها يقوم ديالكتيك يمكن أن يسمى بالديالكتيك الطبيعي حينما تملك كل واحدة من القاعدتين اللتين تتناقضان أساسها في طبيعة ملكات المعرفة ، ومظهراً لا مفرّ منه ينبغي اظهاره حتى لا يخدعنا .

ذلك أن الحكم التأملي يمكن أن يستمد قاعدته من طريقة التقنين التي يفرضها الذهن قبلياً على الطبيعة ، ومفاد هذه القاعدة هو : كل انتاج للأشياء المادية ولأشكالها يجب أن يعدّ ممكناً وفقاً لقوانين ميكانيكية بحتة .

كما يمكنه أيضاً أن يخلق لنفسه قاعدة خاصة مستوحاة من بعض التجارب الخاصة التي يتناولها العقل ؛ ومفاد هذه القاعدة هو : بعض نتاجات الطبيعة المادية لا يمكن أن يحكم عليها بأنها ممكنة إلا بحسب قانون للغائية .

وبين هاتين القاعدتين تناقض . فإن حولناهما إلى مبدأين مركّبين لإمكان الموضوعات نفسها ، فيمكن صياغتهما على النحو التالي :

الموضوع : كل انتاج لأشياء مادية يكون ممكناً بواسطة قوانين ميكانيكية بحتة .

نقيض الموضوع : بعض نتاجات هذه الأشياء المادية ليست ممكنة بواسطة قوانين ميكانيكية بحتة .

لكن ليست لدينا أية وسيلة لنقرر — بواسطة حكم محدِّد — إمكان الأشياء الخاضعة لقوانين تجريبية ، حتى إننا لو رجعنا إلى طبيعة الحكم التأمّلي ، فإن هذه النقيضة يمكن أن تحلّ . ذلك أن قولي — من ناحية — أنه يجب عليّ أن أحكم بإمكان تفسير كل ظواهر الطبيعة المادية بقوانين ميكانيكية — ليس هو قولي إنها ليست ممكنة إلاّ على هذا النحو ، وإنما هذا يعني فقط أنه يجب عليّ دائماً أن أتأمّل فيها وفقاً لمبدأ الآلية (الميكانيسم) ، أي أن أدرس آليتها على أتم وأعمق نحوٍ ، لأنه على هذا الشرط وحده تكون هناك معرفة حقيقية

بالطبيعة . لكن هذا لا يمنع من أن نستخدم القاعدة الثانية عند اللزوم ، أي أن نبحث لبعض أشكال الطبيعة ، وبمناسبة هذه الأشكال نبحث للطبيعة كلها عن مبدأ مختلف تماماً، هو مبدأ العلل الغائية . وبهذا لا نضحّي بإحدى القاعدتين للأخرى ؛ بل ولا ندّعي حلّ مسألة معرفة ما إذا كانت الميكانيكية والغائية ليستا شيئاً واحداً في أساس الطبيعة. وكل ما نقرره هو أنه الآن وقد علمنا حدود العقل ، فإن الحكم التأملي [1] ينطوي — دون تناقض — على هذا الازدواج في القواعد . على أن ادخال فكرة الغائية إنما يهدف إلى أن يكون بمثابة خيط هاد ، وإلى أن يظل التأمل مفتوحاً دائماً للتفسير الميكانيكي .

٤

المذاهب المختلفة في غائية الطبيعة

ولم ينازع أحد في صواب هذا المبدأ وهو أن من الضروري اصدار أحكام بحسب تصور العلل الغائية — على بعض الأشياء في الطبيعة ، ونعني بها الكائنات العضوية .

وإنما المشكلة هي في معرفة هل هذا المبدأ ليست له إلا قيمة ذاتية فحسب ، أي أنه ليس إلا قاعدة لملكة الحكم ، أو هو مبدأ موضوعي للطبيعة بموجبه يكون للطبيعة — إلى جانب آليتها — نوعٌ آخر من العلية ، هي علية العلل الغائية .

فإذا نظرنا الآن في المذاهب في تفسير الطبيعة من ناحية العلل الغائية ، فينبغي أن نلاحظ أنها جميعاً مختلفة فيما بينها حول المبادىء الموضوعية لإمكان

---

(١) ليتذكر القارىء أن « الحكم » بوجه عام ، هو ملكة التفكير في الجزىء على أنه متضمن في الكلي . فإذا كان الكلي (القاعدة ، المبدأ ، القانون) معطى ، فإن الحكم الذي يدرج تحت الجزىء يسمى حكماً محدّداً . أما إذا كان الجزىء هو المعطى، وكان على الحكم ان يجد الكلّي ، فإن الحكم يكون تأمّلياً » — كما قال كنت .

الأشياء إما بعلل قصدية ، أو بعلل فعّالة غير قصدية ، لكنها لا تختلف حول القاعدة الذاتية للحكم على علـَل مثل هذه النتاجات الغائية : وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن التوفيق بين مبادىء متباينة ، بينما في الحالة الأولى فإن المبادىء المتقابلة بالتناقض يقضي بعضها على بعض على التبادل ولا يمكن أن تتعايش معاً .

والمذاهب المتعلقة بقوة الطبيعة المنتجة وفقاً لقاعدة الغايات مذهبان : إما مثالية الغايات الطبيعية ، وإما واقعية الغايات الطبيعية . فالمثالية تزعم أن كل غائية « للطبيعة غير مقصودة ؛ أما الواقعية فتقرر أن بعض أنواع الغائية (الغائية في الكائنات العضوية) غائية مقصودة . فلننظر في كلا المذهبين :

١ — أما مذهب مثالية الغائية (ونقصد دائماً الغائية الموضوعية) فهي إما مثالية الصدفة Kasualität ، أو حتمية تحدّد الطبيعة في الشكل النهائي لنتاجاتها . والمبدأ الأول يتعلق بعلاقة المادة بالأساس الفيزيائي لشكلها ، أعني قوانين الحركة ، والمبدأ الثاني يتعلق بعلاقة المادة وكل الطبيعة بأساسها الفوق فزيائي . ومذهب الصدفة ، المنسوب إلى أبيقور وديمقريطس — مذهب غير معقول؛إنه لا يستحق الوقوف عنده . أما مذهب الحتمية (الجبرية) الذي يعدّ اسپينوزا مبتدعه ، مع أنه من المحتمل جداً أن يكون أقدم منه ، وهو الذي يهيب بشيء فوق محسوس ، لا يستطيع عقلياً بلوغه ، فليس من السهل تفنيده لأن تصوره لكائن أصلي غيرُ مفهومٍ . ومن البيّن في هذا المذهب أن الارتباط الغائي في العالم ينبغي أن يعدّ غير مقصود .

٢ — كذلك مذهب واقعية غائية الطبيعة فإنها أيضاً إما فزيائية ، وإما فوق فزيائية . والأولى يؤسِّس الكفايات في الطبيعة على أساس التشابه مع قوة تفعل وفقاً لقصد ونية ، وعلى القول بأن المادة حية (بحياة خاصة بها) ، أو ناتجة عن مبدأ باطن واهب للحياة (أي نفس العالم) ويسمى Hylozoismus والثانية تشتق الغايات من الأساس الأول Urgrund للكون ، من حيث انه كائن عاقل حيّ ينتج عن قصد — ويسمى باسم مذهب التأليه Theismus .

إلى أي شيء ترمي هذه المذاهب ؟ إنها تريغ إلى تفسير أحكامنا الغائية الخاصة بالطبيعة : فبعضها ينكر حقيقة هذه الأحكام ؛ مفسِّرة إياها بأنها مثالية الطبيعة (ممثّلة كفنّ) ، والبعض الآخر يقر بحقيقتها ويرجو بيان إمكان الطبيعة بحسب علل غائية .

١ — فالمذاهب التي تناصر المثالية في العلل الغائية في الطبيعة تقرّ بعلية وفقاً لقوانين الحركة ، لكنها تنكر وجود القصد والنية في هذه العلية ، أي أن تكون هذه العليّة معيّنة من أجل هذا الإيجاد الغائي . وهذا هو التفسير الذي ساقه أبيقور الذي أنكر الفارق بين تكنيك للطبيعة وبين الميكانيسم المحض ، والذي أقر بأن الصدفة العمياء هي مبدأ التفسير ليس فقط لاتقان انتاجات مع تصور الغايات ، أي من أجل التكنيك ، بل وأيضاً بالنسبة إلى تحديد علل هذا الانتاج وفقاً لقوانين الحركة ، أي ميكانيسمها ، حتى إنه لم يتم تفسير شيء ، ولا المظهر في حكمنا الغائي ، وتبعاً لذلك فإن المثالية المزعومة لم تُعْرض في مذهب أبيقور .

ومن ناحية أخرى فإن اسپينوزا يريد أن يعفينا من كل بحث عن أساس إمكان غايات الطبيعة ، وأن يسلب هذه الفكرة كل حقيقة ، وذلك بعدم النظر إليها على أنها نتاجات ، بل عوارض ملازمة لكائن أصلي ، وهو ينسب إلى هذا الكائن لا علية الأشياء ، بل بقاءها فقط . صحيح أنه يؤكد لأشكال الطبيعة وحدة الأساس الذي تتطلّبه كل غائية ، لكنه يسلب من الأشياء الطبيعية الامكان العرَضي contingence الذي بدونه لا يمكن تصور أية وحدة في الغايـــة Zwetkeinheit .

إن دعوى اسپينوزا أن كل منتجات الطبيعة ليست في حقيقتها غير أحوال ملازمة لموجود أول يتصور أنه جوهر ، هي بمثابة إقامة الارتباط والوحدة المشاهدين هذه المنتجات على مبدأ غير كاف ، لأن الغائية التي بها تصدر الأشياء عن « الجوهر » لا تفسّر الامكان العرضي الذي تتصف به منتجات الطبيعة تجاه

الآلية ؛ ثم إن الوحدة الأنطولوجية « للجوهر » ، لما كانت لا تفترض «علة» عاقلة ، فإنها ليست وحدة في الغاية ولا يمكنها أن تفسّرها .

٢ — والذين يؤكدون واقعية الغايات الطبيعية ، ويتخيلون أنهم يفسرونها، يعتقدون أنهم يملكون فهم شكل خاص من أشكال العلية مفاده أن العلل تفعل عن قصد ، وإلاّ لما قاموا بهذا التفسير .

بيد أنهم يفترضون شيئاً مستحيلاً هو إمكان أن تكون المادة حية، ذلك أن هذا التصور ينطوي على تناقض ، لأن الخلو من الحياة inertia هو الخاصة الجوهرية للمادة . وإمكان تصور أن المادة والطبيعة كلها مثل حيوان لا يمكن افتراضه إلاّ إذا تجلى ذلك لنا في التجربة على شكل صغير ، ولا يمكن إدراكه بطريقة قبلية .

بقي مذهب المؤلّهة Theismus الذي يرد غايات الطبيعة إلى علّة أولى للكون ، إلى إله حيّ عاقل ، يعمل عن قصد . لكن على الرغم من أن لهذا المذهب على المذاهب الأخرى ميزة امكان تفسير بعض خصائص نتاجات الطبيعة على هذا النحو ، فإن عيبه الأكبر هو تقرير قوله على أساس توكيد استحالة مطلقة لا يستطيع إثباتها : استحالة أن تقدر المادة على انتاج العضوية بواسطة ميكانيسمها . وهذه الاستحالة ليست نسبية إلاّ إلى ملكاتها ، إذ هي عاجزة عن النفوذ إلى المبدأ الأخير للميكانيسم لمعرفة هل تستطيع أو لا تستطيع . إن مذهب المؤلهة يريغ أن يؤسّس اللاهوت الغائية؛ بينما الأمر على العكس ، أعني أن الغائية هي التي ينبغي أن تقود إلى اللاهوت ، بممارسة حرة كاملة للحكم التأملي .

وفرق هائل بين أن نقول إن إنتاج بعض الأشياء في الطبيعة ، أو انتاج الطبيعة نفسها في مجموعها ، ليس ممكناً إلا بعلّة تقدر أن تفعل من أجل غايات — وبين أن نقول ، بحسب تركيب ملكتنا في المعرفة ، إننا لا نستطيع أن نحكم على إمكان هذه الأشياء وإنتاجها إلا بتصوّر مثل هذه العلة . صحيح

أن الحكم الذي من هذا النوع ضروري ، إذ بدونه لا يمكن أن ندرس الكائنات العضوية بواسطة الملاحظة المستمرة ؛ لكنه يتضمن أيضاً امتداداً ، إن لم يكن لا غنى عنه ، فإنه على الأقل مفيد جداً ، إلى مجموع الطبيعة ، لأنه يقوم في البحث عن كثير من القوانين التي سنهملها لعدم استطاعتنا ردها إلى الآلية ، لكنه يبقى دائماً منظّماً فقط . فهو يمنعنا من اعتبار حدود تفسيراتنا الآلية (الميكانيكية) مجرد حدود يستطيع مجهود أكبر للعبقرية الإنسانية ليس فقط أن يدفعها إلى الوراء ، بل وأن يتجاوزها .

« لكن ماذا الذي تبرهن عليه الغائية التامّة ؟ هل تبرهن على وجود كائن عاقل ؟ كلا ! إنها تبرهن فقط على أنه تبعاً لتركيب ملكتنا في المعرفة ، أي في ارتباط التجربة مع المبادىء العليا للعقل ، لا يمكننا مطلقاً تكوين تصور لامكان هذا العالم ، إذا لم نتصور علة عليا لهذا العالم تفعل عن قصد . إذن نحن لا نستطيع أن نبرهن موضوعياً على هذه القضية وهي : يوجد كائن أصلي عاقل ، وانما نستطيع فقط أن نقررها ذاتياً من أجل استعمال ملكتنا في الحكم وهي تتأمل في غايات الطبيعة ، التي لا يمكن أن تعمل بواسطة أي مبدأ آخر غير مبدأ علية قصدية صادرة عن علة عليا » [1] .

وهنا يبدي كنت ملاحظة تتعلق بطريقتنا في المعرفة لايضاح هذا التمييز ، فيقول إن العقل ملكة مبادىء ، وفي أقصى مقتضياته يسعى إلى اللامشروط ؛ أما الذهن ففي خدمة العقل ، ولكن تحت شرط معين يجب دائماً أن يكون مُعْطىً . وبدون تصورات الذهن لا يستطيع العقل أن يحكم موضوعياً (تركيبياً) ولا يحتوي في داخله ، من حيث هو عقل نظري ، على أي مبدأ مؤسِّس وإنما على مبادىء منظمة فحسب .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٧٥ ط ١ ص ٣٣١ — ٣٣٢ = ٢١٣ — ٢١٤ ترجمة فرنسية .

ومن الضروري أن يميِّز الذهن الإنساني بين امكان الأشياء وواقعها . ولم يكن لهذا التمييز بين الممكن والواقع أن يوجد إذا لم يكن من الضروري وجود لحظتين غير متجانستين هما : الذهن من أجل التصورات ، والعيان الحِسّي من أجل الموضوعات المناظرة لهذه التصورات . وتمييزنا بين الممكن والواقع يقوم على أساس أن الممكن يعني فقط وضع Position امتثال شيء بالنسبة إلى تصورنا وعلى العموم بالنسبة إلى ملكة التفكير ، بينما الواقع يعني فعل وضع Setzung الشيء في ذاته (خارج هذا التصور) . وهكذا نجد أن التمييز بين الأشياء الممكنة والأشياء الواقعية تمييز لا قيمة له إلا ذاتياً بالنسبة إلى الذهن الإنساني ، لأننا نستطيع دائماً امتثال شيء على أنه معطى ، وإن كنا لا نملك بعدُ تصوراً عنه . ولهذا فإن هاتين القضيتين : « الأشياء يمكن أن تكون ممكنة ، دون أن تكون واقعية » ، « لا يمكن أن نستنبط الواقع من مجرد الإمكان » — صادقتان تماماً عند العقل الإنساني ، دون البرهنة على أن هذا الفارق موجود في الأشياء نفسها .

وإذن فالتمييز بين الممكن والواقع لا يصدق إلاّ لعقل مثل عقلنا ؛ والذهن العياني لن يكون له موضوع آخر غير الواقع ، ولن يستطيع أن يخلي مكاناً ، خارج الضروري ، للممكن العَرَضي الذي يمكن أن يوجد وألا يوجد . والذي يسمح لنا بتصور ذهن عياني ، وعقل نموذجي هو أن هذا التصور لا ينطوي على أي تناقض ؛ أما أن لنا الحق في تصوره ، فهذا ما يدل عليه الميل المحتوم لعقلنا نحو إيجاد أفكار موضوعات — وراء حدود التجربة — فيها يتحد الممكن والواقع . أما أن هذا النموذج غير ممكن لنا تحقيقه ، فهذا ما يثبته عجزنا عن أن نكوّن بواسطة هذه الأفكار ، معرفة وأن ندرك الحقيقة الواقعية الصادرة عنها . وهكذا فإن فكرة كائن واجب وجوباً مطلقاً — وإن كانت هذه الفكرة لا غنى عنها للعقل — فإنها تظل بالنسبة إلينا فكرةً احتمالية ، قادرة فقط على تنظيم ممارسة فكرنا ابتغاء خير اتمام ممكن للمعرفة .

والخلاصة أنه ينبغي على العقل ألا يهمل آلية (ميكانيسم) الطبيعة في نتاجاتها والتفسير الآلي لظواهر الطبيعة ؛ وحتى لو تصورنا معماراً أعلى هو الذي خلق الأشكال في الطبيعة كما وجدت حتى الآن ، فإن هذا لن يجعلنا نتقدم في فهم الطبيعة ، لأننا لا نعرف كيفية فعل هذا الكائن الأعلى وأفكاره التي يجب أن تتضمن مبادىء امكان الكائنات في الطبيعة .

ومن ناحية أخرى ينبغي على العقل ألا يهمل مبدأ الغايات في نتاجات الطبيعة ، لأنه وإن لم يسهل لنا فهم نشوئها ، فانه مع ذلك مبدأ للكشف يفيد في دراسة القوانين الخاصة للطبيعة . لكن ينبغي أن يحتاط مع ذلك فلا يفسّر كل تكنيك الطبيعة بأنه غائي .

لكن نظراً إلى كون ذهننا محدوداً فإننا لا نستطيع أن نجمع بين المبدأين : التفسير الميكانيكي ، والتفسير الغائي لناتج واحد بعينه من نواتج الطبيعة ، حتى لو كان الإمكان الباطن لهذا الناتج لا يمكن أن يعقل إلا بعلّية غائية (كما هي الحال بالنسبة إلى المواد العضوية) .

ومن هنا كان من الضروري تحديد المدى الذي يجوز فيه استعمال مبدأ الآلية ، ومبدأ الغاية . وفي هذا الصدد يقرر كنت أن التفسير الميكانيكي ينبغي أن يستعمل وحده حيثما كان ذلك ممكناً وطالما سمح الموضوع بذلك . فالفزياء مثلاً تستبعد كل اعتبار للغاية في تفسير ظواهرها . أما علم الحياة فلا يكفي فيه مبدأ الآلية . صحيح أن الآلية تكفي لتفسير بعض ظواهر عالم الأحياء ، بل يمكن أيضاً أن نتصور حدوث نمو ميكانيكي للمادة الأولى العضوية أدى إلى إيجاد كل أنواع الأحياء . ويسمح لنا باقتراح هذا الفرض اتفاق كثير من أنواع الأحياء في اسكيم مشترك .

بيد أن هذا يقودنا إلى الحديث عن مناهج ملكة الحكم الغائي .

مناهج ملكة الحكم الغائي

١

هل تنتسب الغائية إلى علم الطبيعة ؟

وأول موضوع ينبغي بحثه في هذا الصدد هو السؤال عما إذا كانت الغائية تنتسب إلى علم الطبيعة ، أو إلى علم اللاهوت ؟.

وهنا يلاحظ — على خلاف ما يبدو لأول وهلة — أن الغائية لا تنتسب إلى علم اللاهوت كجزء منه ، وإن كان في وسعه أن يستعملها استعمالاً واسعاً . ذلك أن موضوع الغائية هو نتاجات الطبيعة وسبب هذه النتاجات . وعلى الرغم من أنها تضع هذه العلة مبدأ خارج الطبيعة وفوقها (خالق إلهي) ، فإنها بذلك لا تخدم ملكة الحكم المحدّدة ، بل ملكة الحكم التأملية في ملاحظة الطبيعة ابتغاء ارشاد الحكم على الأشياء في العالم بواسطة هـــذه الفكرة الملائمة للذهن الإنساني ، من حيث هي مبدأ منظّم .

كما يلاحظ وبالأحرى والأولى أنهـــا لا تنتسب إلى علم الطبيعة . « ذلك لأن نظرية الطبيعة أو التفسير الميكانيكي للطبيعة بواسطة العلل الفاعلية — لا يكسبان شيئاً إذا اعتبرنا الطبيعة بحسب العلاقة التبادلية للغايات . ووضع غايات لنواتج الطبيعة ، بالقدر الذي به تكوّن نظاماً بحسب تصورات غائيّة —

هذا أمر لا ينتسب حقاً إلاّ إلى وصف الطبيعة الذي تم بحسب خيط هاد خاص ؛ صحيح أن العقل عن هذا السبيل يؤدي عملاً رائعاً ، مُفيداً وعملياً ومواتياً للغرض ، من عدة نواحٍ ، لكنه لا يعطي أيّ إيضاح عن اتباع هذه الأشكال وإمكانها الباطن ، مع أنّ هذا هو الموضوع الخاص بالعلم النظري للطبيعة .

فالغائية ، بوصفها علماً ، لا تنتسب إلى أية نظرية ، وإنما تنتسب فقط إلى النقد ، وإلى نقد ملكة خاصة للمعرفة ، وأعني بها ملكة الحكم . لكن بالقدر الذي به تحتوي على مبادىء قبليّة ، فإنها تقدر بل ويجب عليها أن تبيّن المنهج الذي بمقتضاه يجب الحكم على الطبيعة بحسب مبدأ العلل الغائية ؛ وهكذا فإن مناهجها لها على الأقل تأثير سلبي على السير في العلم النظري للطبيعة وعلى العلاقة ، كان يمكن أن تكون لهذا في الميتافيزيقا مع اللاهوت بوصفها تمهيداً للاهوت » (1) .

والحق في البحث عن تفسير ميكانيكي لكل نواتج الطبيعة حق مطلق غير محدود أبداً . بيد أن القدرة على استعماله على الاطلاق محدودة بقصور ذهننا قصوراً شديداً .

ولهذا فإن من المعقول ، بل ومن الأفضل ، أن نمضي في التفسير الميكانيكي لنواتج الطبيعة إلى أقصى درجة مستطاعة ، بل وألا نتخلى عن هذه المحاولة بدعوى أن من المستحيل العثور على غائية في الطبيعة ، وإنما فقط لأننا نحن بني الإنسان يستحيل علينا ذلك . ولا بد لذلك من عيان من نوع آخر غير العيان الحسّي ومعرفة بالأساس المعقول للطبيعة الذي يمكن ، ابتداءً منه ، تفسير آلية الظواهر بحسب قوانين خاصّة ، وهو أمر يتجاوز قدرتنا تماماً .

وحتى لا يشتغل عالِم الطبيعة في غير طائل ، فإنه ينبغي عليه — في الحكم

---

(1) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٧٩ ط ١ ص ٣٦١ = ٢٢٩ — ٢٣٠ ترجمة فرنسية .

على الأشياء التي يقوم تصورها كغايات طبيعية على أساس وطيد (الكائنات العضوية) - أن يفترض وجود تنظيم أصلي يستخدم هذا الميكانيسم من أجل انتاج أشكال عضوية أخرى أو لتنمية شكله إلى أشكال جديدة .

ومن المفيد أن نستقرىء بواسطة التشريح المقارن ، الكائنات العضوية في الطبيعة ، كيما نعثر فيها على ما يشبه نظاماً للنشوء والتكوين . واتفاق الأنواع الحيوانية في اسكيم Schema مشترك يبدو أنه ليس فقط الأساس في هيكلها العظمي ، بل وأيضاً في ترتيب أجزائها ، مما يكشف عن خطة رائعة بسيطة - نقول إن هذا الاتفاق يبعث في النفس بريقاً من الأمل في العثور على ذلك ، أعني الوصول إلى شيء شبيه بمبدأ ميكانيكية الطبيعة ، الذي بدونه لا يمكن قيام علم الطبيعة . إن التناظر في أشكال الأحياء يقوّي افتراض وجود قرابة حقيقية بينها ، وكون انتاجها تم ابتداء من أم أولية مشتركة . إذ نحن نرى في الأنواع الحيوانية تشابهاً في الدرجات ، ابتداء من الدرجة التي فيها يبدو أن مبدأ الغايات قد تجلى في أوجه ، أعني درجة الإنسان ، حتى الحيوان الكثير الأرجل ومن هذا الأخير حتى الطحالب والأشُنة ، وأخيراً حتى أدنى درجات الطبيعة وهي المادة الغليظة ؛ ومن هذه الأخيرة ومن قواها يستمد - وفقاً لقوانين ميكانيكية - كل تكنيك الطبيعة غير المفهوم لنا في الكائنات العضوية حتى إننا لنضطر إلى افتراض مبدأ آخر غير مبدأ الآلية ، وهو مبدأ الغائية .

« فمن الممكن إذن لعالم آثار Archéologue الطبيعة أن يكشف - وفقاً لميكانيسم الطبيعة المعروف أو المفترض - عن تلك الأسرة الكبرى للمخلوقات (لأنه ينبغي تصورها على هذا النحو : أسرة ، إذا كان لهذه القرابة الكلية أن يكون لها أساس) وعن آثارها الباقية لنا من أقدم دورات الطبيعة . ويمكن أن يبين أنه وُلِدت أولاً من باطن الأرض التي خرجت منذ قليل من حالتها العمائية (كحيوان كبير الحجم) - مخلوقات ذات شكل قليل الغائية وعن هذا الأخير ولدت كائنات أخرى أكثر تلاؤماً مع مكان تناسلها ومع علاقاتها

المتبادلة ، إلى أن تحجرت هذه الرحم وحدت من نتاجها ففصلتها على أنواع محددة لا تضمحل بعدُ ، فظل التنوع باقياً كما كان عند نهاية عملية هذه القوة الخصبة المُشكِّلة . — ولا بد له مع ذلك أن يزوّد هذه الأمّ الكلية بتنظيم ذي غاية بالنسبة إلى كل هذه المخلوقات ، وإلاّ لصار الشكل النهائي (أو الغائي) لنواتج المملكة الحيوانية والنباتية غير معقول في إمكانه . لكنه بهذا إنما ساق — إلى ابعد مدى — مبدأ التفسير ، ولا يستطيع أن يزعم أنه جعل انتاج هاتين المملكتين مستقلاً عن شرط العلل الغائية » [1] .

٢

الجمع بين الآلية والغائية

وكما أن الآلية لا تمكننا من تصور امكان الكائنات العضوية بدون مبدأ الغائية ، فإن هذا الأخير لا يمكننا هو الآخر من تصور امكان هذه الكائنات بدون مبدأ الآلية .

ومذهب الافتراصية occasionalisme القائل بأنه بمناسبة كل إيجاد فإن العلّة العليا للعالم تهب المادة الصورة والقوة للتنظيم ، هذا المذهب يقضي بهذا على كل دور للطبيعة ويجعل الحياة معجزة . لهذا يجب استبعاده ليخلي مكانه لمذهب يحتفظ للطبيعة — دون انكار وجود استعدادات أولية للمحافظة على الحياة وتكاثرها — بكل الشروط التي تحقق هذه الاستعدادات عملياً — وهذا هو مذهب التقرير [2]

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٨٠ ط ١ ص ٣٦٤ — ٣٦٥ = ٢٣١ — ٢٣٢ ترجمة فرنسية .

(١) هناك مذهبان في تفسير التكوين : الأول هو Préformation أي التكوين أو التشكيل السابق ويقول بأن كل تنوع التركيب في الحيوان الناضج موجودة بصور ما في=

السابق Prestabilisme . وهذا المذهب يمكن أن يعبر عنه بنظريتين متفاوتتين في القيمة تماماً : إحداهما تقول إن ما سبق تقريره وتشكيله هو الفرد كله ، ودَور الطبيعة في عملية التكوين ، يقوم فقط في النقل من الكمون إلى الظهور والنمو ؛ فالفرد إذن « تشخيص » من الطبيعة ، وليس مولوداً ومنتجاً منها . وتلك كانت نظرية ليبنتس. وكنت يرى أنها في حقيقة أمرها عود إلى مذهب الافتراصية ، لأنها تجعل من الطبيعة محلاً ، أكثر منها علةً ، لانتاج الكائنات الحية لقد استهدفت إلى عدم الوقوع في مأزق الاضطرار إلى القول بتجدد فعل الخلق في كل لحظة ، لكنها مع ذلك وقعت في مأزق آخر حين اضطرت إلى أن تفترض — بظهور الفرد السابق التشكيل — مجموعة من الترتيبات الخارقة على الطبيعة ، التي بدونها لن تفلت من فعل القوة المدمرة للطبيعة ؛ كما أنها اضطرت إلى وضع المزيد من التعقيدات المصطنعة ابتغاء تفسير الخلاسيات hybrides .

والنظرية الثانية : هي التكوين المتجدد épigenèse ، وتقول إن ما سبق تكوينه هو الاستعداد الأصلي كتنظيم فقط ؛ أما قوة التشكيل التي تُظْهر الأفراد بواسطة الكون والميلاد فهي ترجع كلها إلى الطبيعة ؛ وهي قوة حقيقية لا تقتصر على المساعدة على اظهار الكائنات السابقة الوجود ، بل تولّد كائنات وهكذا فإن نظرية التكوين المتجدد (أو المُجَدِّد) ، مع محافظتها على حقوق الحكم الغائي ، تمنعه من الضلال في البحث عن قوىً وتدخلات خارقة على الطبيعـــة .

= البويضة المخصبة ، وأن نمو الجنين ما هو إلاّ نموّ وظهور لهذا التركيب . ويقابله مذهب التكوين المجدّد أو المتجدد épigenèse ويقول بأنه أثناء نمو الجنين تحدث أشكال وتراكيب جديدة تماماً ولم تكن موجودة بأي شكل من الأشكال في البويضة المخصبة .

٣

الغائية الخارجية

ولنبحث الآن في الغائية القائمة في العلاقات بين الكائنات العضوية بعضها وبَعْض ، وهي الغائية الخارجية . « وأقصد بالغائية الخارجية تلك التي بها شيء في الطبيعة يكون وسيلة لشيء آخر من أجل غاية معيّنة . فإن أشياء ليست لها أية غائية باطنة أو لا تفترضها لإمكانها ، مثل التراب ، والهواء، والماء ... الخ ، يمكن مع ذلك أن تكون غائية جداً من الناحية الخارجية ، أي بالنسبة إلى كائنات أخرى ؛ لكن هذه ينبغي دائماً أن تكون كائنات عضوية ، أي غايات طبيعية ، وإلا لما أمكن اعتبار الأخرى وسائل . فالماء ، والهواء والتراب لا يمكن اعتبارها وسائل لتكديس الجبال ، لأن هذه لا تحتوي على شيء يقتضي سبباً لإمكانها تبعاً لغايات وبالنسبة إليها يمكن تمثيل سببها تحت وصف : الوسيلة (التي تصلح لهذه الغاية) .

والغائية الخارجية تختلف تماماً عن الغائية الباطنة ، التي هي مرتبطة بإمكان الموضوع ، دون اعتبار لهل حقيقتها هي غاية أو ليست غاية . فبالنسبة إلى كائن عضوي يمكن دائماً أن نتساءل : لماذا يوجد ؟ لكننا لا نستطيع ذلك بسهولة فيما يتعلق بالأشياء التي لا يتعرّف فيها غير تأثير ميكانيكية الطبيعة. فنحن نتصور للإمكان الباطن للكائنات العضوية عليّة بحسب غايات ، وعقلاً خالقاً ، ونحن نرجع هذه القوة إلى عقلها المحدَّد ، أي القصد والنية . ولا يوجد إلاّ علية خارجية واحدة ، مرتبطة بالعليّة الباطنة للتنظيم ، دون حاجة إلى وضع السؤال لمعرفة من أجل أي غرض يجب أن يوجد هذا الكائن المنظم على هذا النحو ، والذي يفيد في العلاقة الخارجية كوسيلة إلى غاية : إنه تنظيم الجنسين في علاقتهما الواحد بالآخر من أجل تكاثر النوع واستمراره ؛ إذ يمكننا ها هنا أن نضع ، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الفرد ، السؤال التالي : لماذا يجب أن يوجد هذان الزوجان ؟ والجواب هو : إن هذين الزوجين يؤلفان أولاً كُلاً

مُنَظَّماً ، وإن لم يكن كلاً منظّماً في جسم واحد »[1] .

فإن تساءلنا لِمَ يوجد شيء ما ، فالجواب هو : إما أن يكون وجوده وانتاجه لا علاقة له بعلّة تفعل وفقاً لغايات ، وحينئذ نرد أصله إلى آلية الطبيعة ؛ وإما أن نقول ان لوجوده أساساً مقصوداً ، وهذا ينطبق خصوصاً على الكائنات العضوية . وهكذا يمكن أن نقول عن هذا الشيء : إما أن غاية وجوده هي في ذاته ، أي أنه ليس فقط غاية بل وغاية نهائيـة Endzweck ؛ وإما أن هذه الغاية النهائية توجد خارجه في كائنات أخرى في الطبيعة ، أعني أنه غاية ووسيلة معاً .

فإن تصفحنا كل الكائنات في الطبيعة لم نجد فيها كائناً يمكنه أن يدّعي أنه الغاية النهائية من الخلق ، بل يمكن أيضاً أن نثبت قبلياً أن ما يمكن أن يكون بالنسبة إلى الطبيعة غاية أخيرة letzter zweck لا يمكن أبداً أن يكون غاية نهائيّة Endzweck على الرغم من كل التعينات وكل الخواص التي يمكن أن نزوّده بها في تصورنا إياه .

فإن نظرنا في المملكة النباتية فقد يدعونا اتساعها الهائل إلى القول بأنها مجرد نتاج لآلية الطبيعة ، تماماً مثلما هو الحال بالنسبة إلى المملكة المعدنية . لكن المزيد من المعرفة بتنظيم المملكة النباتية ، وهو تنظيم يدل على حكمة لا توصف ، لا يسمح لنا بالتوقف عند هذه الفكرة ، بل يسوقنا إلى السؤال : لماذا يوجد النبات ؟ فإن كان الجواب : من أجل الحيوان الذي يتغذى به ، عاد السؤال من جديد : ولماذا يوجد هذا الحيوان الآكل للعشب ؟ ولا بد أن يكون الجواب هو : من أجل الحيوانات المفترسة ، التي لا تعيش إلاّ بالتغذي مما هو حي . وهنا يقوم السؤال : فيم تفيد كل ممالك الطبيعة هذه ؟ والجواب هو : تفيد الإنسان في الأغراض المختلفة التي يعلّمه العقل إياها للانتفاع بكل المخلوقات ؛

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٨٢ ط ١ ص ٣٧٥ = ٢٣٦ — ٢٣٧ ترجمة فرنسية .

فالإنسان هو الغايـــة الأخيرة Endzweck للخَلْق عـــلى الأرض لأنه على الأرض الكائن الوحيد القادر على تكوين فكرة عن الغايات ، والذي يستطيع بعقله أن يكوّن نظاماً من الغايات ابتداءً من مجموعة من الأشياء المتكونة غائيـــاً .

ومع ذلك فإننا نستطيع مع لِنّيه Linné (١٧٠٧ — ١٧٧٨) عالم النبات العظيم ، أن نسلك مسلكاً معاكساً للسابق فنقول إن آكلة العشب توجد لتخفيف النموّ المفرط للمملكة النباتية ، مما كان سيؤدي إلى خنق عدد كبير من أنواعها ؛ وإن آكلة اللحوم توجد من أجل وضع حدّ لنهم آكلة العشب ، وإن الانسان وجد ليقيم التوازن — بمطاردته لآكلة اللحوم وتقليله لعددها — بين القوى المنتجة والقوة المدمِّرة في الطبيعة . وهكذا يصبح الإنسان مجرد وسيلة ، وإن كان من وجهة نظر أخرى جديراً بأن يعدّ غاية .

ولو اتخذنا كمبدإٍ الغائية الموضوعية في تنوع الأنواع الأرضية وفي علاقاتها الخارجية بعضها ببعض ، فإنه مما يتفق مع العقل أن نرى في هذه العلاقة نوعاً من التنظيم ونسقاً من كل ممالك الطبيعة وفقاً لعلل غائية . بيد أن التجربة يبدو أنها تناقض هذه القاعدة التي يقول بها العقل ، خصوصاً فيما يتعلق بالغائية النهائية للطبيعة ، وهي ضرورية مع ذلك لإمكان وجود مثل هذا النّسق ، ولا نستطيع أن نضعه إلاّ في الإنسان .

لكن هل نجد في الطبيعة وتاريخ الأرض ما يؤيد هذه الغائية ؟ كلا ! فلو كانت هناك غاية في الطبيعة على الأرض لتجلت أولاً في سكنى الكائنات والتربة والعنصر حيث تنمو . ولكن المعرفة الدقيقة بطبيعة عناصر كل الانتاج العضوي تكشف لنا عن أسباب تفعل دون قصد وتدمّر بدلاً من أن تساعد على تحقيق الغايات والانتاج والنظام . فليس فقط الأرض والبحر يحتويان على آثار لتدميرات عتيقة وضخمة أصابتهما هما وكل المخلوقات التي تعيش فيهما أو عليهما ، بل إن تركيباتهما : طبقات الأرض ، وحدود البحر لها مظهر أنها

من انتاج قوى وحشية وقوية للطبيعة تعمل في حال من الفوضى التامة . ومهما يبدو من مظهر غائية في شكل الأراضي وتركيبها وانحداراتها لالتقاط أمواه الأمطار ، وتكوين الينابيع بين طبقات مختلفة الأنواع ، ومجاري الأنهار ، فإن الفحص الدقيق يثبت أن هذه الترتيبات إنما ظهرت كآثار لطفوح بعضها بركانية ، وبعضها آثار سيول أو هيجان المحيط ، سواء بالنسبة إلى أول ظهور لهذه الأشكال في الأرض، وبالنسبة لتحولاتها فيما بعد واختفاء نواتجها العضوية . فإذا كان المسكن ، والأرض الأم (التربة) وحضن الأم (البحر) بالنسبة إلى هذه المخلوقات لا تدل على شيء آخر غير آلية (ميكانيسم) غير مقصودة تماماً بالنسبة إلى انتاجها ، فبأي حق وكيف يحق لنا أن ندعي أصلاً آخر لهذه النواتج الأخيرة ؟ وعلى الرغم من أن الإنسان لا يدخل ضمن هذه الثورات ، فإنه مع ذلك يعتمد على سائر المخلوقات بحيث اننا لو أقررنا بآلية للطبيعة تسود هذه المخلوقات بطريقة كلية ، فإن الإنسان ينبغي أن يعد داخلاً فيها ، وإن كان عقله قد استطاع انقاذه من تخريبات الطبيعة .

لكن هذه الحجة تبرهن على أكثر مما أريد لها : فهي تبرهن ليس فقط على أن الإنسان ليس الغاية النهائية للطبيعة ، وأن مجموع الأشياء الطبيعية المنظمة على الأرض لا يمكن أن تكون نظاماً منسقاً من الغايات ، بل تبرهن أيضاً على أن نواتج الطبيعة — التي كانت تعد في السابق غايات طبيعية — ليس لها من أصل إلا ميكانيكية الطبيعة .

٤

الغاية النهائية للطبيعة

لكن لكي يكون الانسان غاية نهائية لا يكفيه أن يستطيع أن يتصور غايات، بل لا بد أيضاً أن تكون القاعدة التي وفقاً لها هو يتصورها لا تخضعه للطبيعة المحسوسة .

لكنه إذا اتخذ قاعدةً له ، السعي نحو السعادة ، فإنه يكوّن عن هذه الغاية فكرة قلقة متغيّرة إلى حد أنه ليس في المستطاع ادراك كيف يمكن أن نرد إليها طبيعة خاضعة لقوانين ثابتة وكلية . وحتّى لو ملأ هذه الفكرة بموضوع الحاجات الأشد إلحاحاً والرغبات الأكثر ثباتاً ، فإنه لن يستطيع أبداً بلوغ ما تؤذن به ، لأنه لا يستطيع أبداً أن يتوقف في الامتلاك ، ولا أن يقنع في الاستمتاع . إنه يتعارض مع نفسه ومع أشباهه . وبدلاً من أن يجد في الطبيعة مساعداً أميناً ، سيجد فيها عقبات وعوائق لا حصر لها تحول بينه وبين تحقيق أمانيه . وستعلمه التجربة إذن أن إرادته أن يكون سعيداً لا تجعل منه غاية نهائية ، بل تجعل منه مجرد حلقة في سلسلة لا تنتهي .

ولتحصيل السعادة التي تفلت منه دائماً وتفرّ أمامه ، يستخدم الإنسان كل طاقاته وموارده ، ويصبح الهدف الأعلى لإرادته تنمية ملكاته تحت إرشاد العقل . إن الإنسان ، وهو كائن قادر على تحقيق الغايات ، يريد أن يخلق في نفسه القدرة على أن يحقق كل أنواع الغايات الممكنة . ومن هنا يسعى إلى المدنية والتحضر . لكنه يجد أن آثار المدنية لا تفيد الفرد ، أو أنها في الفرد لا تزال تكوّن مرحلة سلبيّة ، ومجرد تمهيد لحالة أسمى . ذلك أن المدنية تقوم في اكتساب المهارة ، من ناحية ، لكن المهارة التي يجلبها المزيد من تحصيل الفنون والعلوم تفترض أولاً بين الناس تفاوتاً كبيراً : فالبعضُ يعمل دون هوادة من أجل أن يكون الآخرون في راحة وفراغ — حتّى إن تقدم المدنية وقد جعل البعض أشد بؤساً ، والبعض الآخر أشد طمعاً وشراهة ، لا يؤدي إلى التقدم نحو السعادة للجميع ، ولا أثر له إلاّ انتشار البؤس اللامع . وهكذا نجد ها هنا أفكار روسو عن التناقض بين السعادة وبين المدنية ، وعن ازدواج مصير الإنسان : بوصفه فرداً ، وبوصفه نوعاً ، وكذلك نجد الأفكار التي ظن كنت أنه يستطيع بها أن يتغلب على هذه التناقضات ، مؤوّلاً روسو ومكمّلاً إياه [1] . ذلك أن التنافس بين الأفراد مفيد كثيراً للطاقات الإنسانية

---

(١) فكتور دلبوس : « فلسفة كنت العملية » ص ٤٦٥ — ٧ ، ط ٣ ، باريس سنة ١٩٦٩ .

ودافع لها إلى أكبر اتساع ممكن ؛ بيد أن النِّعَم الايجابية التي تولدها والتي تتلخص في اسم : « المدنية » تفيد النوع أكثر جداً مما تفيد الفرد . والطريقة الوحيدة ، بالنسبة إلى النوع ، لتأمين هذه النعم ، وبالتالي الغاية التي تستهدفها الطبيعة في هذا الصدد ، هما انشاء مجتمع مدني ، تعارض فيه قوةُ القانون مساءات استخدام الحرية وتنظّمها ، وفيه يتحرر نموّ الملكات الإنسانية بواسطة النظام الشرعي للمظالم الناشئة عن الصراع بين بني الإنسان في المجتمع ؛ ثم في النهاية انتظام هذا النظام الشرعي للإنسانية بأسرها . فإن كان هذا هو الغرض الذي يسعى إلى تحقيقه النوع الإنساني خلال تقلبات الأحداث في تاريخه ، فإنه لا يمكن مع ذلك أن يكون غاية نهائية ، لأن الوسائل لبلوغه تقوم على العمل التطبيقي للقوى أكثر منها على مبدأ حرية الإرادة ، ويظل البناء القانوني مزعزعاً دائماً ومهدداً ، طالما لم يسنده هذا المبدأ الأخير .

صحيح أن المدنية لا تخلو من النفع للفرد ، فإنها وإن كانت لا تستطيع أن تمنع ، بل ربما كانت تزيد الشرور الناشئة عن الشهوات التي لا تشبع ، والترف الرقيق للذوق ، والحاجة المتزايدة إلى الرفاهية ، فإنها مع ذلك تحد من طغيان الميول الجسمانية ، وتمتحن قوى النفس ، وتوفّر — بواسطة الفنون والعلوم — لذات يمكن أن يتقاسمها الجميع ، وتنشر الأناقة والأدب والتهذيب . إنها تهيّىء الإنسان إلى ممارسة العقل للحكم المطلق ، وتغريه بالوعد بمجتمع أفضل . وإذا كانت لا تستطيع أن تكون غاية عليا ، فإنها تزوّده ، في العالم الحسّي ، بصورة لما هو غاية ، وتحثه على السعي لتحقيقها .

٥
الغاية الأخيرة للخليقة

الغاية الأخيرة هي تلك التي لا تفترض غاية أخرى كشرط لإمكانها .

ولو أننا لم نقرّ – كمبدأ لتفسير غائية الطبيعة – إلاّ بالميكانيكية ، فليس في وسعنا أن نتساءل لماذا توجد الأشياء في العالم ، إذ سيكون الأمر متعلقاً بالإمكان الفزيائي للأشياء ، وبهذا ننسب هذا الشكل إلى الصدفة أو إلى الضرورة العمياء ، وهكذا لن يكون لذلك السؤال ، عن سبب وجود الأشياء في العالم ، أي معنى .

أما إذا أقررنا بحقيقة الارتباط الغائي في العالم وبنوع خاص من العلية له ، وأعني به علية علة تفعل عن قصد ، فإننا لا نستطيع أن نقتصر على السؤال : لماذا بعض الأشياء في العالم (وهي الكائنات العضوية) لها هذا الشكل أو ذاك ، ووضعتها الطبيعة في هذه العلاقة أو تلك مع سائر الأشياء ؟

فإذا فكرنا في عقل ، ينبغي أن يعدّ العلّة لإمكان هذه الأشكال ، فيجب أن نضع أيضاً السؤال عن المبدأ الموضوعي الذي أمكنه أن يحمل هذا العقل المُبْدع على ايجاد أثر من هذا القبيل ، وهذا المبدأ هو الغاية النهائية التي من أجلها توجد الأشياء .

ولقد قلنا إن الغاية الأخيرة غاية لا تستطيع الطبيعة أن تكفي لتحقيقها وفقاً لفكرتها ، لأن الغاية النهائية غير مشروطة بشرط . ذلك أنه لا يوجد في الطبيعة المحسوسة شيء ليس بدوره مشروطاً ؛ ولا يقتصر هذا على الطبيعة المادية ، بل يشمل أيضاً الطبيعة المفكرة فينا . وما يجب أن يوجد – بحكم تركيبه الموضوعي – كغاية أخيرة لعلة عاقلة ، يجب أن يكون بحيث لا يعتمد – في نظام الغايات – على أي شرط آخر غير فكرته .

« ولا يوجد في العالم غير نوع واحد من الموجودات عِلّتُه غائية » ، أعني

موجّهة نحو غايات وفي الوقت نفسه قد جُبِل بحيث ان القانون الذي بحسبه يحق لهذه الموجودات أن تضع لنفسها غايات يجب أن تتصوره على أنه غير مشروط ومستقل عن الشروط الطبيعية ، وعلى أنه ضروري في ذاته . والإنسان كائن من هذا النوع ، لكن باعتباره شيئاً في ذاته noumène ؛ إنه الموجود الطبيعي الوحيد الذي نستطيع أن نتعرّف فيه ، من اعتبار تكوينه ، قدرة فوق محسوسة (الحرية) بل وقانون العلية ، وكذلك موضوع العلية ، الذي يمكنه أن يتصوره لنفسه كغاية عليا (الخير الأسمى في العالم) .

بيد أننا لا نستطيع بمناسبة الإنسان (وكلّ كائن عاقل في العالم) بوصفه كائناً أخلاقياً أن نضع السؤال لمعرفة لماذا quem in finem هو يوجد . ذلك أن وجوده يشتمل في ذاته على الغاية العليا التي يستطيع — بقدر قواه — أن يخضع لها الطبيعة كلها ، أو على الأقل تجاهها لا يستطيع أن يحكم على نفسه بأنه خاضع لأيّ تأثير صادر عن الطبيعة .

فإذا كانت الأشياء في العالم ، من حيث هي كائنات لا تستقلّ بوجودها ، تفترض علّة عليا تفعل وفقاً لغايات ، فإن الإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة Endzweck ؛ ذلك لأنه بدون الإنسان فإن سلسلة الغايات المتوقّفة بعضها على بعض لن تكون مؤسسة تأسيساً كاملاً ؛ وفي الإنسان وحده ، وفيه وحده بوصفه ذاتاً للأخلاقية Subjekt der Moralität ، يمكن العثور على التشريع غير المشروط تجاه الغايات ، ذلك التشريع الذي يجعله وحده قادراً على أن يكون غاية أخيرة تخضع لها الطبيعة بأسرها من الناحية الغائية » [1] .

---

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » ٨٤ ط ١ ص ٣٩٤ = ص ٢٤٤ — ٢٤٥ من الترجمة الفرنسية .

فهرس الكتاب

فلسفة القانون

فلسفة السياسة

ضميمة :

النزاع بين الكليات الجامعية

فلسفة التاريخ

علم الجمال

تحليلات السامي :

الفـن :

توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان